

THE.WHAT?
ذوات

التراث الإنساني وخطر الخطاب الجهادي

مجلة ثقافية إلكترونية
العدد ٢٧- ٢٠١٦



مجلة ثقافية إلكترونية شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٢٧ - ٢٠١٦

المشرف العام

د. أحمد فايز

رئيسة التحرير

سعيدة شريف

تدقيق لغوي

د. عبد السلام شرماط

تصميم وتنفيذ

رنا علاونة

المراسلات:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة (ب) الطابق الرابع / أكدال – الرباط

ص.ب: ١٠٥٦٩

تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤

فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧

رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:

mag@thewhatnews.net

www.mominoun.com



كلمة هذا العدد

تعالت في السنوات الأخيرة الكثير من الأصوات، وعلى رأسها منظمة اليونسكو، المطالبة بحماية التراث الطبيعي والثقافي والحضاري الإنساني، الذي طاله الهدم والتشويه، بل تعرضت الكثير من تحفه إلى السرقة والبيع من طرف الجماعات الإسلامية المتشددة (كداعش)، بهدف تمويل دعواتها وحضورها في المنطقة العربية.

ومن جديد، جددت منظمة اليونسكو نداءها من أجل الاتحاد والتعاون لحماية التراث الثقافي في سوريا، مُدينة الأضرار الجسيمة التي تعرض لها المتحف الوطني في حلب، الذي تعرض لقذائف الهاون في ١١ يوليو (تموز) ٢٠١٦، ما أوقع أضراراً كبيرة بسقف المتحف وبنيته الإنشائية، ناهيك عن الأضرار الجسيمة التي تعرض لها التراث الطبيعي والثقافي السوري ومحاولة طمس تاريخ السوريين وحضارتهم.

وناشدت اليونسكو الأطراف المتنازعة «وقف أعمال العنف والإبقاء على التراث الثقافي بمنأى عن النزاع الدائر هناك»، كما دعت كافة الأطراف من جديد إلى الامتناع عن استهداف الممتلكات الثقافية واستخدامها لأغراض عسكرية، وذلك للتقيد بالالتزامات المنصوص عليها في القانون الدولي وباتفاقية لاهاي لعام ١٩٥٤ المتعلقة بحماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح.

إن العالم يتوفر على تراث ثقافي وطبيعي ذي قيمة عالمية، ينبغي للبشرية حمايته بالكامل بوصفه إرثها الذي لا يتجزأ، ومصدراً للهوية والتماسك لمجتمعاتها التي تواجه تحولات مربكة، وتعاني من انعدام الاستقرار الاقتصادي.

إن التراث والإبداع، كما جاء في بوابة التراث لمنظمة اليونسكو، يسهم في بناء مجتمعات منفتحة وجامعة وتعددية، ويساعد على إرساء الأسس اللازمة لنشوء مجتمعات معرفة مفعمة بالحياة تزخر بأوجه الابتكار والازدهار، ولهذا السبب تقوم اليونسكو لمعية بعض المؤسسات والجهات الدولية، بحماية المواقع الثقافية والطبيعية محالة منها لصون التراث الثقافي المشترك بين الإنسانية، وتيسير الحوار والفهم المتبادل.

لا شك أن الحاجة إلى القيم تزداد إلحاحا في زمن العولمة أكثر من أي وقت مضى؛ فما دام التراث الإنساني يندرج اليوم في سياق الاقتصاد العالمي؛ فهو يقع في قلب التنمية الاقتصادية، لكن إدماجه أو اندماجه في الاقتصاد العالمي وفي مجتمع المعلوميات لا يخلو من صعوبات في مجال الحفاظ عليه.

ولتسليط الضوء على هذا الموضوع الشائك، خصصت مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية العربية الشهرية، الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ملف عددها السابع والعشرين لموضوع «التراث الإنساني وخطر الخطاب الجهادي»، لتكشف عن الذرائع المغلوطة التي تقدمها التنظيمات الجهادية في تدميرها الفاحش وتهريبها للآثار، وهو الأمر الذي اعتبره الأزهر، منافياً لتعاليم الدين الإسلامي،

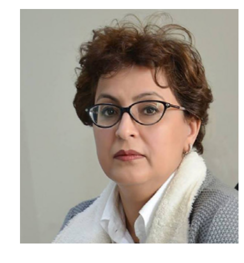
وقال إن «ما يقوم به التنظيم الإرهابي من تدمير للتراث الحضاري وهدم للآثار بالمناطق الخاضعة لنفوذه بالعراق وسوريا وليبيا، أمر محرم شرعا ومرفوض جملة وتفصيلا».

ويضم ملف هذا العدد الذي أعده الباحث والمترجم الجزائري، مدني قصري، مقالا تقديميا له بعنوان «التراث الإنساني في زمن العولمة»، وأربعة مقالات لباحثين عرب، هي: «التراث الثقافي الإنساني في المنطقة العربية والخطاب الجهادي .. بين سلوك التدمير وخطاب التحريم» للباحث الجزائري بلهول نسيم، و«رأس الأسعد وذقن توت عنخ آمون»، للشاعر والإعلامي الفلسطيني طارق حمدان، ومقالة «الشرعية الدينية لأفعال «داعش» ضد الآثار» للباحث العراقي عامر الوائلي، ثم مقالة أخرى تحت عنوان «حكاية اكتشافي لموقع عماد السيد المسيح كمعلم تراثي عالمي»، للباحث الأردني وأستاذ الآثار محمد وهيب، الذي تمت محاورته في هذا الملف، وأوضح في حواره أن التراث الإنساني في الشرق الأوسط يوجد في دائرة الخطر والزوال، وأن تخريب التراث في المنطقة يزداد بوتيرة متصاعدة بسبب الأوضاع غير المستقرة، والتي تشهد نزاعات مسلحة، حيث يتعرض ذلك التراث للتدمير المباشر وغير المباشر، والنهب والسلب، والبيع والتهريب.

وبالإضافة إلى الملف، يتضمن العدد ٢٧ من مجلة «ذوات» أبوابا أخرى، منها باب «رأي ذوات»، ويضم ثلاثة مقالات: «نقد الهوية وإمكانات بنائها، أو في إبداع الاختلاف» للباحث المغربي عبد اللطيف الخمسي، و«مرجليوث: المستشرق الإشكالي» للكاتب والناقد الأردني غسان إسماعيل عبد الخالق، و«المتخيل المغربي، بين قصة البادية وبادية القصة» للكاتب المغربي الحبيب الدائم ربي؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للكاتبة والناقدة العراقية نادية هناوي سعدون بعنوان «وعي الذات النسائية احتواءً وإقصاءً في رواية «صخب» لقاسم توفيق»، والثاني للشاعر والناقد الفني المغربي بوجمعة العوفي بعنوان ««وليمة لأعشاب الحلم» لزهرة عز، أو «وليمة لأعشاب الحكي»».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الكاتب و الناقد التونسي عبد الدائم السلامي، أنجزه الكاتب والإعلامي التونسي عيسى جابلي، ويقترح «بورتريه ذوات» لهذا العدد صورة للكاتب والمبدع الروائي التونسي محمود المسعدي، الذي شكل حالة خاصة في الأدب العربي برائعتيه: «حدث أبو هريرة قال»، و«السد» . البورتريه من إنجاز الشاعرة والكاتبة التونسية مبروكة علي. وفي باب «سؤال ذوات»، تسائل الإعلامية الأردنية منى شكري مجموعة من الباحثين العرب حول، ما مدى واقعية دعوى الدولة المدنية على أسس علمانية؟ فيما يقدم الباحث التربوي المغربي محمد حمدي في باب «تربية وتعليم»، مقالا حول «تنشئة الطفل المتعلم(ة) اجتماعيا وثقافيا».

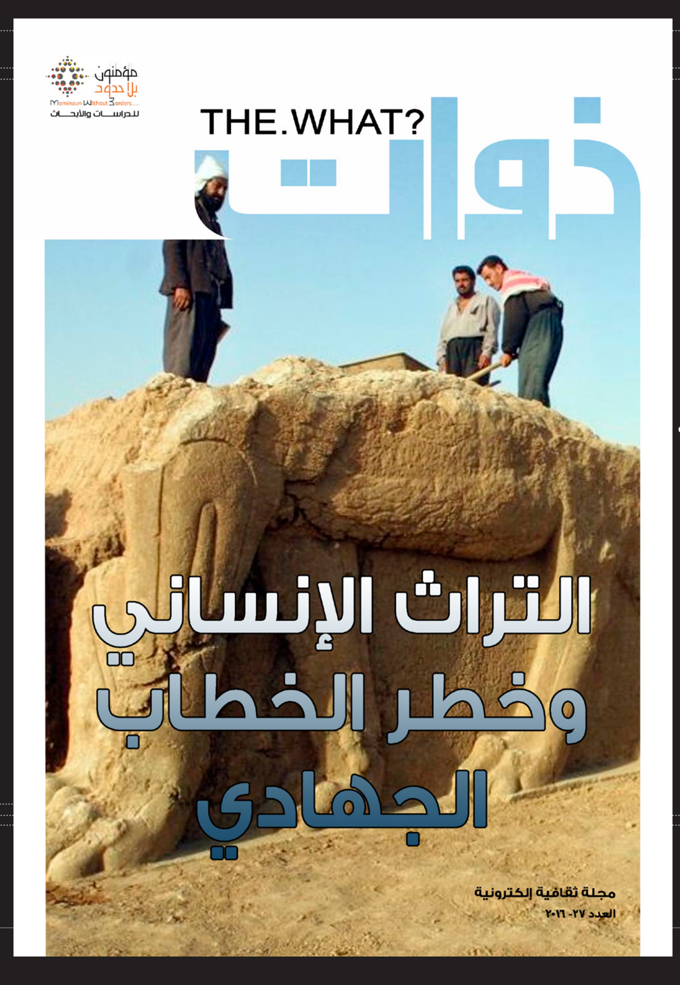
ويقدم الكاتب والباحث الأردني نادر رزق، قراءة في رواية «سماء قريبة من بيتنا» للروائية السورية شهلا العجيلي، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام، التي تفيد بأن التراث الأثري العربي فقد ٤٠ في المئة من قيمته.

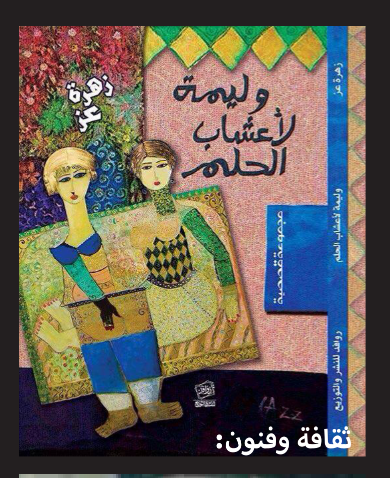


دامت لكم متعة القراءة ...

سعيدة شريف


في


مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
THE.WHAT?
ذوات
التراث الإنساني وخطر الخطاب الجهادي
مجلة ثقافية إلكترونية
العدد ٢٧- ٢٠١٦



ثقافة وفنون:


بورتريه ذوات:


تربية وتعليم:

الداخل ...

ملف العدد:

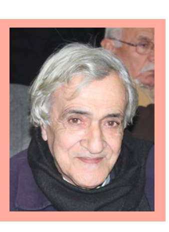
التراث الإنساني وخطر الخطاب الجهادي

* التراث الإنساني في زمن العولمة
* التراث الثقافي الإنساني في المنطقة العربية والخطاب الجهادي... بين سلوك التدمير وخطاب التحريم
* رأس الأسعد وذقن توت عنخ آمون
* الشرعية الدينية لأفعال "داعش" ضد الآثار
* حكاية اكتشافي لموقع عماد السيد المسيح كمعلم تراثي عالمي

في عصر العولمة تحديدا، صار كل العالم يتحدث عن التراث، ويريد حمايته، وصيانته، وإعادة ترميم ما تلف منه وتداعى



التراث الإنساني في زمن العولمة


إعداد:
مدني قصري
كاتب ومترجم جزائري

هَلْ يمكن لابن آدم أن يَعرف مَن هو، ومن أين جاء إذا كان لا يعرف ماضيه وجذوره؟

لنتأملْ قليلا أو كثيرًا مختلف الأنشطة البشرية من حولنا: الأغذية والزراعة، والنقل، وأدوات الإنتاج، وتوليد الطاقة الكهربائية والنحت والموسيقى وغيرها من الأنشطة: فهل نعرف كيف ظهرت، وكيف تغيرت وتطورت هذه الأنشطة مع مرور الوقت؟

أليست الأهمية التي تكتسيها الأماكن والأشياء التي تشكل تراثنا تكمن في كونها شهادات أساسية؟ أليست هذه الأماكن والأشياء موجودة منذ فترات طويلة، من أيام أجدادنا؟ ألا تسمح لنا هذه الأماكن والأشياء بفكّ ماضينا وفهمه بشكل أفضل؟ وبالتالي أجدير بهذه الأمور بأن تبقى؟ وبأن نشعر بضرورة الحفاظ عليها حقًّا؟

في أيامنا هذه، وفي عصر العولمة تحديدا، صار كل العالم يتحدث عن التراث، ويريد حمايته، وصيانته، وإعادة ترميم ما تلف منه وتداعى، لأن كل واحد يبحث عن هُويته، وعن جذوره في الماضي؛ لأن الكثير من الشعوب والأمم تخشى اليوم من أن تُقْدم الحضارة المعاصرة، المتعطشة للكسب المادي، على محْو آثار المجتمعات التي سبقتنا وانقرضت.

مَن منا لا يحب التقاط الصور التذكارية لكي يعود إليها من حين لآخر، ويستمتع من خلال الرجوع إليها بتلك اللحظات التي عاشها في يوم من الأيام؟

تخليد الحاضر غريزة في الإنسان، لأن الزمن يتغير ويتوارى خلف النسيان، ولذلك حرص الإنسان، منذ القدم، على تخليد حاضره بشتى الوسائل.

ولا شك أن التراث لا يعني أمة بعينها، وإنما يهم ابن آدم في كل نقطة من هذه الأرض، وهو لا يعني الماضي بقدر ما يعني «استحضار» الحاضرِ وإنْ الطبيعية، والبنى الصناعية، والتوازنات البيئية، وحتى الشفرة الوراثية التي يحملها كل واحد منا.

ناهيك عن أن الكائن البشري، مثل أي حيوان أو نبات، يتلقى من والديه إرثا كبيرا، ينقله بدوره لأولاده وأحفاده من بعده..

يقوم التراث على فكرة الإرث الذي تركته أجيالٌ من قبلنا، وعلى وجوب أن ننقله سليما كاملا للأجيال القادمة، ومن هنا الحاجة لبناء تراث ليوم غد. ويعني ذلك، كما يقول الخبراء، أننا بهذا المفهوم

يتخذ التراث الثقافي الآن بعدًا آخر، حيث لم يعد قطاعًا هامشيًا، ولكنه يحتل قلب التنمية المجتمعية

أصبح ماضيًا، لأن الماضي، ببساطة، كان حاضرًا لحظة وقوعه.

التراث الثقافي يلامس كل البشر، ولا يقتصر أيُّ تراث كان، في أيّ مكانٍ كان، على المجتمع الذي ينتمي إلى هذا المكان، لأنّ ما يصنعه الإنسان، مهما عظم، فهو ليس إلا لبنة في بناء حضارة الإنسان التي تنمو وتتطور، وتنتقل من جيل إلى جيل، عبر المكان والزمان.

ولا شك أن التراث الثقافي يمثل المرجعيات المشتركة بين أفراد المجتمع، وهُويتهم المشتركة، ولكنه يحمل إلى الآخر بصمات إنجازاته.

فإذا كانت الثقافة، تاريخيًا، هي التي أقامت الحدود بين الشعوب والأمم والحضارات؛ فهي حدود بلا جدران. لقد كسّرت أسوارَها الهجراتُ والاستعمار، والسياحة والكتب والإعلام والاتصالات، والتبادل بين الشعوب والأمم.

وخير دليل على ذلك، أن الذين اكتشفوا آثارنا عبر العقود كان معظمهم من بلدان غير بلداننا. ليس فقط لأننا عاجزون عن ذلك، أو مقصرون، ولكن أيضًا لأن ما نملكه يهم الآخرين، شكلا ومضونا.

ذلك لأن كل شيء ينجزه ابن آدم يصبح مع مرور الزمن تراثا ذا قيمة.. العمارة والمدن، والمناظر

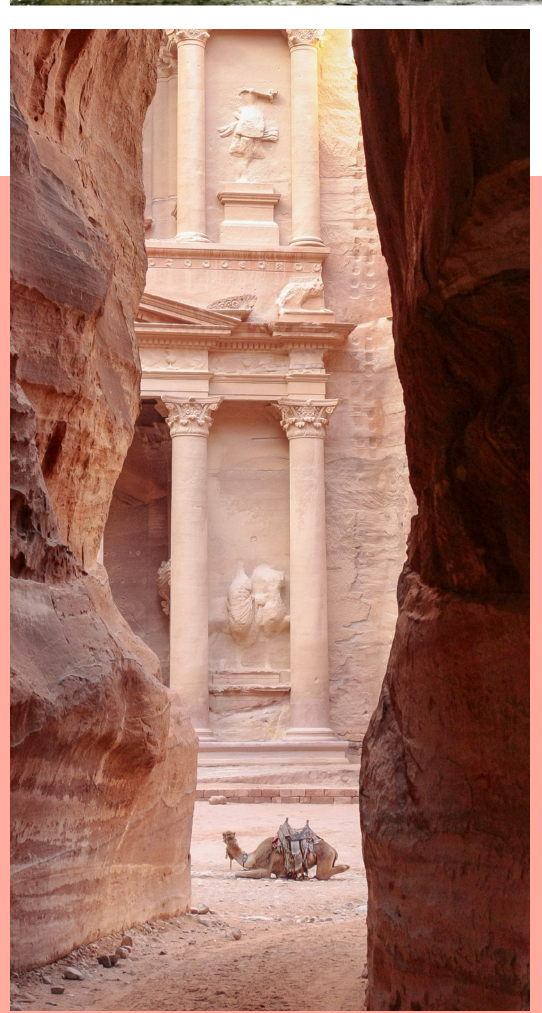
نتجاوز كثيرا مفهوم الامتلاك الشخصي (حق الانتفاع» الذي كان سائدا في القانون الروماني)، لأنه مِلك عام ومشترك.

يعد الفيلسوف هنري برغسون أول من فكر في توسيع فكرة مفهوم التراث الثقافي من خلال المشاركة في عام ١٩٢١ في ولادة اللجنة الدولية للتعاون الفكرية، التي سبقت ميلاد اليونسكو العام١٩٤٥.

في البداية، كان مصطلح التراث الثقافي يعني في المقام الأول التراث المادي (المواقع والمعالم التاريخية، والأعمال الفنية...). وقد أعدت اليونسكو في عام ١٩٧٢ قائمة بالتراث العالمي الذي يشمل المئات من المواقع في جميع أنحاء العالم..

مفهوم التراث الثقافي يشمل التراث الإنساني المغمور، لأكثر من مئة عام، في البحار والمحيطات، أو أية بيئة أخرى تحت الماء، وقد أصبح الكشف عن التراث الثقافي المغمور بالمياه أكثر يسرًا منذ اختراع جهاز التنفس تحت الماء. وقد تعرضت العديد من المواقع الأثرية المغمورة تحت الماء للنهب بالفعل. ولذلك وضعت اليونسكو اتفاقية لحماية التراث الثقافي المغمور بالمياه قانونًا، وتتيح هذه الاتفاقية للدول المعنية الدفاعَ عن التراث الثقافي المغمور بالمياه من خلال آليات قانونية.





تقول الباحثة في مجال التراث الإنساني، ساندرين بازيليكو Sandrine Basilico[1]، إن تعريف التراث يتطور ويتغير على مر الوقت. فكل جيل يعيد تعريف الحدود التي تميز الكائن التراثي الحي والمتطور؛ فالتراث ما انفك ينفتح وبشكل دائم وموسع على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المعاصر. هناك التراث المعماري، والآثاري، والريفي، والديني، والبحري، والصناعي، والحضري، والعلمي، واللغوي. وفي كل هذه السياقات كان الأمر يتعلق بنقل التراث من جيل إلى جيل، وكان هذا التراث يُثمَّن في كل مرحلة من المراحل.

وتضيف هذه الباحثة أن التراث الثقافي يتخذ الآن بعدًا آخر، حيث لم يعد قطاعًا هامشيًا، ولكنه يحتل قلب التنمية المجتمعية، ليس فقط في أبعادها الثقافية، ولكن أيضا في الأبعاد الاقتصادية والسياسية على السواء؛ لأن الإنسان، من خلال العولمة وظهور مجتمع الشبكات التي تستخدم التكنولوجيات الجديدة في الاتصالات، انتقل من الاقتصاد الصناعي إلى مجتمع الإعلام ما بعد الصناعي الذي أصبحت فيه التنمية تعتمد على الاقتصاد الثقافي والمعلومات، أكثر من اعتمادها على المواد الأولية التقليدية ومصادر الطاقة. وهكذا أضحى «التراث الثقافي» بالمعنى الواسع للمصطلح، مصدر ازدهار ورخاء أيضا.

١- باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS وخبيرة لدى المجلس الأوروبي.



وتشير الباحثة إلى أنه إذا كان للتغيرات الاقتصادية الجارية مزايا كبيرة تقدمها للتنمية، فإن هذه التغيرات سوف ترافقها توترات وتباينات متعددة، لأن عولمة الاقتصاد من المرجح أنها لن تجد مواصفاتها الاجتماعية والأخلاقية إلا بعد عدة عقود، لأن المواجهة العالمية للتقاليد الثقافية، الناجمة عن تسارع التبادلات التجارية وتقلص المسافات، تنطوي على مخاطر المواجهة وتصاعد التطرف بشتى أشكاله.

وتعيد الباحثة ساندرين بازيليكو في دراستها الموسعة تعريفَ مفهوم التراث الإنساني على النحو التالي:

١. التعريف التقليدي للتراث

التراث لفظ مرادف لكلمة نقل، وهو في العادة ينطبق على التراث المعماري المحدد في اتفاقية حماية التراث المعماري لأوروبا (غرناطة، ١٩٨٥): تعبير «التراث المعماري» يشمل الممتلكات المعمارية التالية:

- الآثار: كل الإنجازات، لا سيما اللافتة للنظر من حيث أهميتها التاريخية، والأثرية والفنية والعلمية والاجتماعية أو الفنية، بما في ذلك المنشآت أو العناصر الزخرفية، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من هذه الإنجازات.

- المجموعات المعمارية المتجانسة من المباني في المناطق الحضرية أو الريفية، المتميزة بأهميتها التاريخية والأثرية والفنية والعلمية والاجتماعية والتقنية، والمتماسكة بما فيه الكفاية لتشكيل فضاء طوبوغرافي محدد.

- المواقع: الأعمال التي تجمع بين الإنسان والطبيعة، المبنية جزئيا، والتي تشكل فضاءات مميزة ومتجانسة بما فيه الكفاية من شأنها أن تكوّن حيزا طوبوغرافيا، ومثيرة للاهتمام بطابعها التاريخي والأثري والفني والعلمي والاجتماعي والتقني».

٢. التراث والذاكرة والهوية

بهذا المعنى، يصبح البعد التاريخي للتراث الثقافي حسب الباحثة وغيرها من خبراء الآثار والأنثروبولوجيين، بديهيًا، لأنه شاهد على الثقافة والحضارة الإنسانية، ومن تم تتضح علاقته الضرورية بالذاكرة.

وكما يلاحظ جيليس[٢] فإن «العلاقة بين الهُوية والذاكرة تشكل المعنى نفسه لمفهوم «التراث»؛ فالتراث هو، في الواقع، الاسم الذي يمكن أن يُعطَى لمجموعة خاصة من الذاكرة، ويشمل مفهوم مجموعة الذاكرة هذا، المفهوم المجرد وتمثيله الملموس (أو تجسيده)، في شكل مبان ومواقع وممارسات».

وفي ذات السياق، يرى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون، وفقا للباحثة، أن التراث ما دام عاملا أساسيا من عوامل الهوية الثقافية؛ فهو أيضا مصدر للحوار بين الثقافات، وللتفاهم المتبادل وللمواطنة. فإذا كان التراث الإنساني يحتل مكانا مهما في عمق التحولات الكبرى التي تؤثر على مجتمعاتنا، فذاك في المقام الأول لأنه يتوافق مع تطلعات

٢- جيليس جون ر، "الذاكرة والهوية"
Gillis John R, "Memory and identity: the history of a relationship" in Gillis John R. The politics of national identity, Princeton University Press, ١٩٩٤

إن تعريف التراث الإنساني يجب أن يُطرح من زاوية المصلحة العامة للبشرية جمعاء، مرتبطة بحقوق الإنسان الثقافية

المواطنين القوية. فالأمر يتعلق أحيانا بالبحث عن معالم ومرجعيات يتم البحث عنها في صور وتعابير الذاكرة، بل ويتعلق الأمر أكثر من ذلك في كثيرمن الأحيان بطرح نماذج جديدة للتنمية، وبالتالي للحياة نفسها بشكل عام. فاليوم، صار التراث يعني كل شيء يشهد على تطور المجتمع ويصون ذاكرة الأنشطة البشرية المهملة، أو التي في طريقها لأن تهمل. ولذلك يبدو الهوس الحالي بالتراث ملجأ ملحًا في عالم أضحى في حاجة إلى قيم.

٣- التراث والعولمة

لا شك أن الحاجة إلى القيم تزداد إلحاحا في زمن العولمة أكثر من أي وقت مضى؛ فما دام التراث الإنساني يندرج اليوم في سياق الاقتصاد العالمي؛ فهو يقع في قلب التنمية الاقتصادية، لكن إدماجه أو اندماجه في الاقتصاد العالمي وفي مجتمع المعلوميات لا يخلو من صعوبات في مجال الحفاظ عليه، لماذا؟ لأن منظمة التجارة العالمية، تعتبر الممتلكات الثقافية على الشبكات ممتلكاتٍ إلكترونية، وبالتالي فهي تخضع للغات GATT (الاتفاقية العامة حول التجارة والرسوم الجمركية، ١٩٤٨) وللغاتس GATS (الاتفاقية العامة حول تجارة الخدمات، ١٩٩٥).

وتستنتج الباحثة من هذه المعطيات أن العولمة توجهنا إلى أربعة تحولات رئيسة: زيادة في التبادلات التجارية التي تعبّر وتعكس انفتاحا متزايدا للاقتصادات العالمية، والدور الذي تلعبه الشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للحدود مما يؤدي إلى تنظيم عالمية للإنتاج، وتسريع الحركة العالمية لرأس المال، وفورية المعلومات وآنيتها. «استدامة العولمة مرهونة بتوسيع تأملها وأساليب نشاطها إلى تاريخ الشعوب، وحركات السكان، وإلى تعدد أبعاد مشاكل المجتمعات في ظل العلاقات الدولية»[٣]. ومن هنا إذن، يجب إعادة تعريف التراث الإنساني كمصدر مشترك، في متناول الجميع، مثل الهواء، أو فضاء السير العام، أو كـ «مِلكٍ عام عالمي»[٤] .

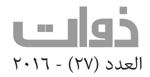
وبهذا المعنى، يقول الباحثون إن تعريف التراث الإنساني يجب أن يُطرح من زاوية المصلحة العامة للبشرية جمعاء، مرتبطة بحقوق الإنسان الثقافية.

٤- التراث والتنمية المستدامة

ترتبط التنمية المستدامة، في رأي الباحثة، بالأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والبيئية؛ فهي تُلزم بالتفكير على المدى الطويل، وبتلبية احتياجات الأجيال الحالية، دون الإضرار بالأجيال القادمة. فاليوم، يعتبر التراث ظاهرة واسعة يمكن أن تسهم في الديمقراطية والازدهار الاقتصادي والتماسك الاجتماعي في المجتمع

٣- H.Malet عولمة القلوب والعقول والذكاء، تقرير تمهيدي حول تقييم السياسات المتعلقة بالتنمية المستدامة، مجلة Passage، منتدى التنمية العالمي الأول، باريس، ٢٧، ٢٨، ٢٠٠٣/١١/٢٩

٤-"ملك عام عالمي" حدّده برنامج الأمم المتحدة للتنمية (P.N.U.D)، وأصل هذا المفهوم السلع العامة العالمية بصفتها البيئة والصحة والتعليم، والمعرفة (بما في ذلك ثقافة والتراث) والإعلام (مجتمع المعلومات على الخصوص)، والسلام والأمن.



تشمل المحافظة على التراث كلا من المواقع والمعالم الأثرية، مما يجعلها أكثر انسجاما مع التخطيط والحفاظ على البيئة في مجموعها

المُعَوْلَم، ولذلك فهو يندرج في صميم التنمية المستدامة، من خلال وظيفته كناقل. وكدليل على ذلك إعلان هلسنكي (١٩٩٦)، الذي يحدد دور التراث كعامل من عوامل التنمية المستدامة. وهناك أيضا اتفاقية برن لسنة ١٩٧٩ بشأن الحفاظ على الحياة البرية والبيئة والوسط الطبيعي لأوروبا، والتي تنص على أن «النباتات والحيوانات البرية تشكل تراثا طبيعيا ذا قيمة جمالية وثقافية وترفيهية واقتصادية وجوهرية يجب الحفاظ عليها ونقلها إلى الأجيال القادمة».[٥]

فالتراث الثقافي يرتبط إذن، بكل من الأبعاد الثلاثة للتنمية المستدامة: البعد الاقتصادي (إدراجه في المعول)، والبعد الاجتماعي، ويتضمن عامل الهوية والتكامل، والبعد البيئي، بسبب ندرة المناظر الطبيعية، لأنه لا بد من أن ندرج البشر في تاريخ كوكبنا؛ فالطبيعة كثيرا ما تغيرت ملامحها بسبب تدخل الإنسان، سواء عن وعي منه أو عن غير وعي بنتائج وعواقب هذا التحول، لدرجة أنه كثيرا ما يطرح السؤال عما إذا كان لا يزال بالإمكان الحديث عن الطبيعة، باستثناء بعض أجزاء من الأرض التي لا تزال في مأمن من تأثير الأنشطة البشرية.

فالتراث إذن، هو جزء من بيئتنا، ولذلك فإن الحفاظ على البيئة الطبيعية والمحافظة على البيئة الثقافية يخضعان للعملية نفسها، لأن التنمية المستدامة تميل إلى تقاسم عادل في المكان والزمان للممتلكات الأساسية، بما في ذلك التراث الثقافي، والتي تشكل تراث الإنسانية وفقا للمصطلحات المستخدمة من قبل اليونسكو.

ولذلك من الضروري - وهذه هي فلسفة التنمية المستدامة - التوفيق بين التنمية وحماية البيئة، حيث يتم تلبية احتياجات الأجيال القادمة. هذه الاحتياجات هي الموارد، غلاف جوي، والماء غير ملوث، والبيئة الطبيعية، وجودة الحياة. والحال أن التراث هو جزء من «جودة الحياة».

٥- الآثار المترتبة على المحافظة على التراث

وتخلص الدراسة إلى التأكيد على أن المحافظة على التراث تشمل كلا من المواقع والمعالم الأثرية، مما يجعلها أكثر انسجاما مع التخطيط والحفاظ على البيئة في مجموعها. وعلى هذا النحو، فإنه عمليا، من الصعب جدا، حسب الخبراء، فصل البيئة «الطبيعية» عن البيئة «الثقافية»، ومع ذلك، فعلى مدى السنوات العشرين الماضية، تغيرت مسؤولية البيئة «الخضراء»، فلم تعد من مسؤولية وزارة بعينها أو خدمة متخصصة، ولكن تبدو مسؤولية مشتركة بين جميع مستويات التسلسل الهرمي، إما نزولا أو صعودا. ومن هنا أيضا، هناك دروس يجب استخلاصها من هذا التطور بالنسبة إلى البيئة الثقافية.

ومن هذه الدروس أن مجتمع المعلوميات يُحدث ثورة في السوق، والعمل والهُوية؛ فمن ناحية، إن المعايير العالمية تهدد التنوع الثقافي، ناهيك عن أن إغراء العالم الافتراضي يمكن أن يؤدي بنا إلى رفض الحاجة إلى رصد الميزانيات لحماية العناصر التراثية الحقيقية، مثل المباني والمناظر الطبيعية أو المواقع. ومن ناحية أخرى، فإن مجتمع المعلوميات يخلق فرصا لتعزيز التراث الثقافي، لأن هناك سوقا جديدة للمعلوميات والمعطيات والمهارات؛ فسهولة الوصول إلى المعلومات حول التراث قد تشجع الجماعات الجديدة، الأكثر شبابا، على المشاركة في المشاريع المتعلقة بالماضي. فإذا كانت المعرفة مرادفا للقوة، فإن المجتمعات التي تمتلك قدرا أوسع من المعطيات عن ماضيها قد تبدي استعدادا أوسع للمشاركة بفعالية أكبر في مناقشات حول تطوير مناطقها، أو الدفاع عن المعالم التي تكتسي أهمية بالنسبة إليها.

---

٥ -الاتفاقية المتعلقة بالمحافظة على الحياة البرية والبيئة الطبيعية لأوروبا (برن، ١٩٧٩).

إن منطق التنقيب عن الآثار بغاية تخريبها أو بيعها من طرف الميليشيا المسلحة وعصابات التهريب، يدخل في إطار ما يسمى باقتصادات الصراع

بقلم:
د. بلهول نسيم
باحث جزائري في العلوم السياسية

التراث الثقافي الإنساني في المنطقة العربية والخطاب الجهادي.. بين سلوك التدمير وخطاب التحريم





التراث الثقافي الإنساني هو ماضي اللمسة الإنسانية من على الرواق التاريخاني وتطور البشرية، والذي يرسم من خلاله حضوره الكياني (حضارات، إمبراطوريات) المادي وغير المادي منه، وهو يعكس قرائن تاريخانية دالة على الازدهار البشري عبر الزمن، لها حضورها وشواهدها من على صفحات التاريخ والمسطح الجغرافي، وهو في نفس الوقت الذاكرة الإنسانية التي تحفظ للبشرية الكثير من شحات الدم والدموع.. فهو ما تبقى من الدمار والخسائر التي خلفتها الهمجيات باسم الحضارة أو التمدد الإمبراطوري؛ إذ هدم ما تبقى من هذا التراث يدخل في معادلة تزوير التاريخ، كقمع ممنهج للحقائق وللهويات في إطار سياسة مسح الدماء ومحو الآثار بعد الجريمة، لا تجد تبريراتها إلا في سلوكات كينونات القوى الكبرى عبر التاريخ، والتي اتخذت من الإرهاب فزاعة تتهجم من خلالها على بناءات وقيم الأمم الإنسانية، باسم محاربة الوثنية وطمس معالم الكفر في خط تكفيري يتوازى في حركيته حركة وتوجهات القوى الكبرى تاريخيا، تحت نير القمع الممنهج للتاريخ وبوسائط وأدوات الرعب الإنساني والتنكيل بما تبقى لجغرافيا الوطن العربي من ذاكرة.

إن التاريخ الرسمي الذي نقرأه لا يسلط الضوء على هذه النقطة أبدا، حيث إن كل ما درسناه عن الصراعات التي دارت بين ممالك العالم القديم كانت صراعات بين قوى الخير وقوى الشر... وهذا طبعا هو خطأ بعينه. فتفاصيل التمعن في ملاحم العوالم الأولى كافية، لأن تكشف لنا عن حقائق ترتبط بذلك القمع المنظم والمنهجي لذلك التراث والصفحة الإنسانية في تلك البلاد المهزومة، حيث ليس هناك أي تساهل أو تسامح بخصوص هذا الأمر. هذه الحقيقة لم تذكر أبدا في التاريخ الذي تلقيناه، أو إذا ذكرت، فستبدو مجرد وقائع متفرقة هنا وهناك دون أي رابط يجمع بينها.



١. تدمير التاريخ وتهديدات التراث في المنطقة العربية

لا تكاد حدّة تهديدات النزاعات التي تشهدها دول عربية عديدة تتزايد بشكل مطّرد، خاصة بعد تنامي المد الجهادي وطول اليد الذي أضحت تتسم به الجماعات المتشددة في المنطقة، خاصة بعد ورود مؤشرات على تغيير الجهاديين لإستراتيجيتهم بإيلائهم الأولوية لضرب التراث الأثري. تهديدات لا تقتصر، وفق دراسة صادرة عن المركز الإقليمي للدراسات الإستراتيجية بالقاهرة، على تهديد الحاضر والمستقبل فحسب، بل هي تتجاوز ذلك إلى العمل على طمس التاريخ والثروات الأثرية وكل مقومات الهوية الحضارية التي اكتسبتها المنطقة على مرّ السنين.



تنطلق كل التبريرات الفقهية والشرعية التي تتخذها المجاميع الجهادية لتدمير الآثار والتراث في العالم الإسلامي من فكرة واحدة، وهي "محاربة الشرك وعبادة الأصنام"

فمنطق التنقيب عن الآثار بغاية تخريبها أو بيعها من طرف الميليشيا المسلحة وعصابات التهريب، خاصة في بؤر الصراعات المسلحة، يدخل في إطار ما يسمى باقتصادات الصراع، وسعي كافة الأطراف للاستحواذ على الموارد والأصول لتمويل عملية الاستمرار في الصراع، أو بغاية ضرب القطاع السياحي في البلدان التي يستهدفونها. وعلى الرغم من اتّباع الدول العربية والمنظمات الدولية إجراءات مشددة لحماية تراثها الأثري والتعامل مع عمليات تهريب الآثار العابرة للحدود، فإن تلك العمليات لا تزال تمثل تهديدا جوهريّا للأمن في المنطقة العربية ولتاريخ المنطقة وتراثها وهويتها عموما.

لا يُمكن اعتبار تهديدات التراث الأثري للدول العربية أحد مستجدات الأوضاع الإقليمية التي صاحبت ثورات ما سمي بـ «الربيع العربي»، حيث إنّ تهديدات التراث الحضاري بالمنطقة ارتبطت بالعديد من المتغيرات التي تتلخص في:

* أولا تزايد التدخلات الخارجية: وهو ما برز مع تصاعد النشاط العابر للحدود لشبكات تهريب الآثار العالمية في المنطقة عقب الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، حيث أشار رئيس المجلس الأعلى للآثار المصرية، مصطفى أمين، إلى أنّ أكثر من ١٧٠ ألف قطعة أثرية عراقية تعرّضت للنهب والسرقة والتهريب خلال الحرب الأمريكية التي استهدفت العراق[١].

* ثانيا اندلاع الثورات العربية: إذ تصاعدت حدّة

١- Zeynep Turhalli, « Le droit au patrimoine culturel face aux révolutions », La Revue des droits de l'homme, janvier ٢٠١٦, p. ١٦







التهديدات للتراث الحضاري للدول العربية على إثر ثورات ما سمي بـ «الربيع العربي» نتيجة حالة الضعف التي أصابت مؤسّسات الدول، وفقدانها القدرة على ممارسة وظائفها الأساسية، ومن بينها حفظ التراث الحضاري، فخلال الأحداث التي شهدتها العديد من الأقطار التي شهدت احتجاجات تعرّضت المناطق الأثرية والمتاحف لعمليات سطو عشوائي استغلالا لحالة الفراغ الأمني، وتردي الأوضاع الأمنية، بينما تصاعد نشاط بعض المجموعات في التنقيب عن الآثار في محيط المناطق الأثرية، على غرار عمليات التنقيب عن الآثار في محاجر الهرم وبعض المناطق الأثرية في الأقصر وأسوان في مصر، والتنقيب عن الآثار في مأرب باليمن، وفي عدد من المناطق الأثرية في ليبيا[٢].

* ثالثا تفجّر الصراعات الداخلية: حيث تَمَثَّل التطور الأهم في تهديدات التراث الأثري للدول العربية في تفجر الصراعات الداخلية، وصعود دور الميليشيات المسلحة والتنظيمات الإرهابية التي أضحت تعتمد على تهريب الآثار كأحد مصادر تمويل أنشطتها وتوسعاتها الإقليمية، فضلا عن اتجاه بعض تلك التنظيمات لتدمير المعالم الأثرية بدعوى مخالفتها للشريعة، اتّباعا لنموذج تنظيم "القاعدة" وحركة «طالبان» في التعامل مع المواقع الأثرية في أفغانستان، حيث قامت الأخيرة بتدمير المعابد الأثرية البوذية في عام ٢٠٠١[٣]، وهو ما لا ينفصل عن عمليات الاستهداف الطائفي للمساجد الشيعية والسنية في مناطق الصراعات الأهلية، واستهداف تنظيم «داعش» للمراقد الشيعية والمقامات المقدسة في سوريا وبعض المساجد الأثرية[٤]، فضلا عن تضرر بعض المنشآت والمواقع الأثرية من عمليات القصف الكثيف في سوريا والعراق واليمن وليبيا.

٢- أشكال التهديدات

تتنوع تهديدات التراث الأثري للدول العربية ما بين عمليات تهريب الآثار لدول الجوار، والتنقيب

٢- Donnelly Jack, «Cultural Relativismand Universal Human Rights », in Human Rights Quarterly, Volume ٦ ,٤ ,٢٠١٤, p. ٤٠٢

٣- Rapport de l'Experte indépendante dans le domaine des droits culturels, Mme Farida SHAHEED, Conseil des droits de l'homme dix-septième session (A/HRC/٢١ ,(٣٨/١٧ mars ٢٠١٥

٤- BIDAULTMYLÈNE, La Protection des droits culturels en droit international, Bruylant, Bruxelles,٢٠١٤, p. ٤٣٤

لم يقتصر تهديد التراث الأثري على عمليات النهب فحسب، بل تجاوزه إلى عمليات التنقيب العشوائي عن الآثار التي لم تنقطع في دول عديدة بالمنطقة العربية

العشوائي، ونهب المتاحف والمناطق الأثرية، والتخريب المتعمد للمواقع المصنفة عالميّا كمواقع تراثية، والقصف العشوائي لبعض المنشآت التاريخية في خضم الصراعات[٥]. وينبئ هذا التحول في إستراتيجية الجماعات المتشددة بأنها أضحت تعتبر ضرب السياحة التراثية في البلدان التي تستهدفها، أولوية في مخططاتها.

وفي الوقت الذي نددت كل المنظمات الدولية بالقرار الذي اتخذته حركة طالبان لتدمير تماثيل بوذا، باعتبارها «مخالفة للإسلام»، بما في ذلك أكبر تمثالين لبوذا في العالم بوسط أفغانستان، وهما يعدان من أشهر كنوز أفغانستان الأثرية المعروفة، صمت العالم ومنظماته الدولية إزاء ما يحدث في العراق وسوريا وغيرها من تدمير متعمد لآثارهم؛ ففي مارس (آذار) عام ٢٠٠١ قامت حركة طالبان الأفغانية بتدمير تماثيل بوذا في باميان أو كما تعرف باسم «بوذا باميان» باستخدام الديناميت بذريعة مخالفتها للشريعة

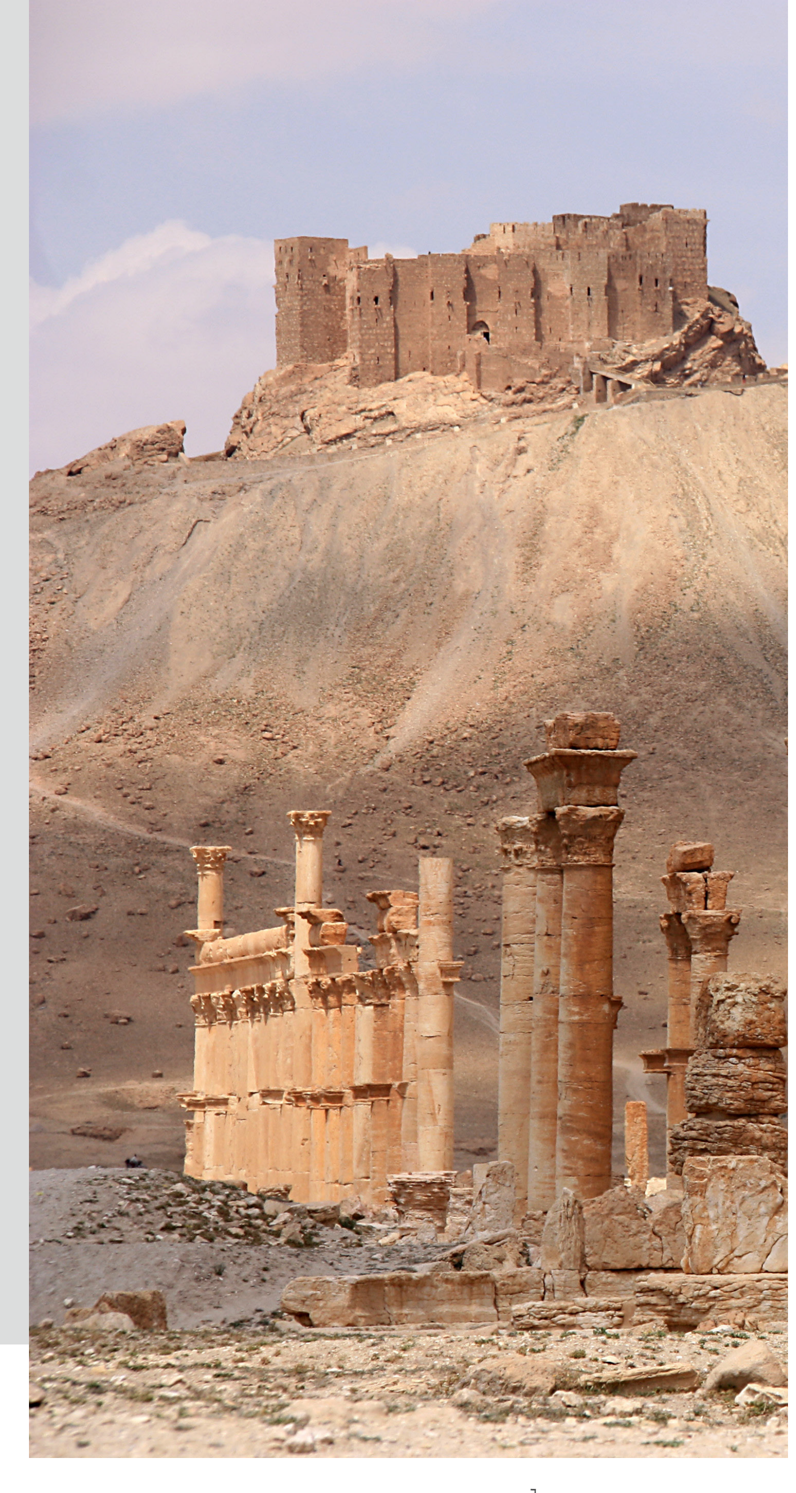
٥- انظر: وحدة التحولات الداخلية، استنزاف حضاري: كيف تحول التراث الأثري إلى مصدر لتغذية الصراعات العربية، عن موقع: المركز الإقليمي للدراسات الإستراتيجية، القاهرة:

http://goo.gl/Zv٨MNp

تنطلق كل التبريرات الفقهية والشرعية التي تتخذها المجاميع الجهادية لتدمير الآثار والتراث في العالم الإسلامي من فكرة واحدة، وهي «محاربة الشرك وعبادة الأصنام» فكرة تقوم على أمر متخيل غير واقعي وغير منطقي في دول تقوم على أغلبية إسلامية من المستحيل أن تعود إلى «طور الوثنية»[٧].

ولا يمكننا أن ننسى لما دعا بعض عناصر السلفيين والإخوان عبر شاشات التلفاز إلى تحطيم تمثال أبو الهول والأهرامات وكل التماثيل في مصر بزعم أنها أصنام وأوثان تعبد من دون الله! يتزعمهم في ذلك القيادي الجهادي مرجان مصطفى سالم، صاحب فتوى هدم الأهرامات، ففي نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠١٢، الذي سبق وأن دعا إلى «تحطيم الأصنام والتماثيل التي تمتلئ بها مصر»، مؤكدًا أن «المسلمين مكلفون بتطبيق تعاليم الشرع الحكيم». ودعا الجوهري لتحطيم تمثال أبو الهول والأهرامات والتماثيل في مصر، وذلك على غرار ما قامت به حركة طالبان إزاء تمثال بوذا في أفغانستان.وقال الشيخ الجوهري: إنه «يجب تحطيم الأصنام والتماثيل التي تمتلئ بها مصر، والمسلمون مكلفون بتطبيق تعاليم الشرع الحكيم، ومنها إزالة تلك الأصنام كما فعلنا بأفغانستان وحطمنا تماثيل بوذا»، وذلك في لقاء سابق له مع قناة «دريم» المصرية يوم ١١ نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠١٢. وأضاف: «ونحن مكلفون بتحطيم الأصنام، وسنحطم تماثيل أبو الهول والأهرامات، لأنها أصنام ووثن تُعبد من دون الله». وأضاف الجوهري: إن «الله عز وجل أمر نبيه (محمد) الكريم بتحطيم الأصنام، وعندما كنت ضمن حركة طالبان قمنا بتحطيم تمثال بوذا، رغم أن الحكومة هناك فشلت في تحطيمه».

وفي المقابل، ورداً عليه، قال نائب رئيس حركة النهضة التونسية الإسلامية الشيخ عبد الفتاح مورو، مخاطبًا الجوهري: «من أنتم حتى تقومون بذلك؟ فهل قام سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه حينما جاء إلى مصر بتحطيم التماثيل؟». وأضاف مورو: إن «النبي حطم التماثيل في عهده، لأنهم كانوا يعبدونها، أما أبو الهول والأهرامات فليس هناك أحد يعبدها، وبالتالي



الإسلامية[٦]؛ وهي نفس الحجة التي تعتمدها كل الحركات الجهادية في العالم لاستهداف الآثار والتراث المادي في المناطق التي تسيطر عليها، فهي الحجة التي نسف بموجبها تمثال أشوري عمره ثلاثة آلاف سنة في محافظة الرقة السورية على يد عناصر من تنظيم «داعش».

٦- Scovazzi Tullio, « La notion de patrimoine culturel de l'humanité dans les instruments internationaux », le patrimoine culturel de l'humanité/ Académie de Droit international de La Haye = The Cultural Heritage of Mankind /Hague Academy of international Law, sous la dir. de James A.R. Nafziger, Tullio Scovazzi, MartinusNijhof, Leiden, ٢٠١٥, p. ٣٣

٧- Tenorio de amorim fernando sérgio, « La diversité des cultures et l'unité du marché: les défis de la convention de l'UNESCOsur la protection et la promotion de la diversité des expressionsculturelles. », le patrimoine culturel de l'humanité/Académie de Droit international de La Haye=The Cultural HeritageofMankind /HagueAcademyof international Law,sous la dir. de James A.R. Nafziger, Tullio Scovazzi, Martinus Nijhof, Leiden, ٢٠١٤, pp. ٣٥٨-٣٥٥

تنتشر عمليات بيع الآثار المنهوبة من سوريا والعراق في الأردن؛ حيث تتراوح أسعارها بين ٥٠ دولارا للأوعية الحجرية الأثرية و٣٠٠٠ دولار للتماثيل والألواح الحجرية

فأنت مخطئ وفكرك خطأ ومخالف للشرع». يشار إلى أن شيخًا سلفيًّا آخر هو الداعية محمد حسان دعا في وقت سابق إلى «طمس وجوه التماثيل وتغطيتها بالشمع».

وتقوم الجماعات المتطرفة في سوريا والعراق وحتى ليبيا حاليا بعمليات تدمير متواصلة للتراث الإنساني، تقف وراءها الكثير من ممارسات السلب والنهب والتجارة غير المشروعة للآثار، والتي يستخدم ريعها لتمويل الإرهاب.وكانت أحدث الجرائم التي شهدتها المعالم الأثرية في المناطق التي احتلها تنظيم «داعش» تدمير التنظيم أجزاء كبيرة من معبد بعل الذي يعود للعصر الروماني في مدينة تدمر وسط سوريا التي تضم أكثر من نصف آثار البلاد. ويعد هذا الحادث هو الثاني من نوعه في غضون شهر واحد في المدينة التاريخية التي تشهد سلسلة أعمال تخريبية، حيث سبق وأن فجر المتطرفون عبوات ناسفة في معبد بعل شمين القديم، في خطوة وصفتها اليونسكو بجريمة حرب استهدفت محو رمز من رموز التراث الثقافي السوري.ولقد أقدم «داعش» على مشاهد متكررة في العراق دمر خلالها مدنا أثرية عدة بأكملها، كمدينتي النمرود والحضر، فضلاً عن تدمير الآثار المحفوظة في متحف الموصل.

من جهتها، لم تسلم ليبيا من بطش أيادي الإرهاب لمحو الذاكرة الإنسانية، حيث سلبت منها العديد من القطع الفنية والأثرية في مدينة طرابلس، ومدينة شحات الأثرية التي تعرضت الآثار اليونانية فيها لعمليات تدمير وتجريف على نطاق واسع.

وتعرض كثير من التراث الثقافي والإنساني، على مدار التاريخ، إلى عمليات إبادة وتدمير، ابتداء من الفايكنغ في أوروبا إلى المغول في بغداد ثم طالبان في أفغانستان وصولاً إلى «داعش»، ولكن تبقى النتيجة واحدة، وهي أن البشرية خسرت جزءاً مهماً من ذاكرتها الحضارية وإرثها الإبداعي.

كذلك لم تسلم «تمبكتو» - المصنفة ضمن التراث العالمي للبشرية من قبل منظمة اليونسكو – من معاول الجهاديين، ففي يونيو (حزيران) ٢٠١٢ قامت حركة أنصار الدين الجهادية بإضرام النار في مكتبة مخطوطات قديمة في المدينة أثناء فرارهم منها قبل دخول القوات الفرنسية والمالية، ويوجد في تمبوكتو نحو ٣٠٠,٠٠٠ مخطوط[٨] محفوظا البعض منها يعود إلى مابين القرنين ١٣ و١٦ للميلاد ألفها علماء من المدينة ومن مدن أخرى، أو تمت مقايضتها في أسواق شمال إفريقيا وبلاد الأندلس والبلدان الواقعة في الشرق، وتشهد هذه المخطوطات على حضارة عريقة تحتوي على دراسات دينية ورياضيات وطب وعلوم فلك وموسيقي وأدب وشعر وهندسة معمارية.

وقد تعرّضت بعض المناطق الأثرية والمتاحف لعمليات نهب متعمدة من جانب بعض التنظيمات المسلحة الإجرامية والإرهابية، فعقب سيطرة تنظيم «داعش» على مدينة تدمر الأثرية في سوريا في ٢١ مايو (أيار)٢٠١٥، تمّ إنشاء صفحة على موقع التواصل الاجتماعي باسم «آثار سوريا للبيع»[٩]، وتضمنت الصفحة عرضا لبعض القطع الأثرية من التي تمّ نهبها من المتاحف والمواقع الأثرية في كلّ من حلب ودير الزور والقلمون، وشملت القطع الأثرية التي تمّ نهبها، تماثيل أثرية، ومجوهرات، وأحجارا كريمة، وعملات تاريخية من عصور مختلفة.

الأمر ذاته ينطبق على المناطق الأثرية في مدينة الموصل العراقية التي تعرّضت لعمليات نهب

٨- انظر: معهد العربية للدراسات: من تمبكتو إلى الموصل... الآثار والتراث في مرمى الجهاديين، من موقع:

http://goo.gl/VXB٩kr

٩- Bidaultmylène, La Protection des droits culturels en droit international, Bruylant, Bruxelles, ٢٠١٤, pp. ٥١٧-٤٣١



واسعة النطاق من قبل تنظيم "داعش" والميليشيات المسلحة. كما شهدت بعض المواقع الأثرية الليبية عمليات نهب واسعة النطاق منذ الإطاحة بنظام معمر القذافي وتنامي سطوة الميليشيات المسلحة، مثل جبال أكاكوس الصخرية، ومدينة قورينا الأثرية، ومدينة شحات القريبة من مدينة البيضاء، ومدينة لبدة الكبرى التي توجد بها آثار رومانية تصنفها اليونسكو كأحد مواقع التراث العالمي[١٠]. ولم يقتصر الأمر على القطع الأثرية الصغيرة، وإنّما تضمنت عمليات النهب الاستيلاء على تمثال أثري لعمر المختار، وتمثال الحورية والغزالة في العاصمة طرابلس.

ولم يقتصر تهديد التراث الأثري على عمليات النهب فحسب، بل تجاوزه إلى عمليات التنقيب العشوائي عن الآثار التي لم تنقطع في دول عديدة بالمنطقة العربية، حيث شهدت سوريا تصاعد نشاط التنقيب في محيط المناطق الأثرية في الرقة ودير الزور وإدلب وحلب، واتجهت عصابات التنقيب عن الآثار للاستعانة بخبراء في البحث والتنقيب من بعض دول الجوار مثل تركيا[١١]، واقترنت عمليات تهريب الأسلحة للفصائل المتنازعة بتوريد مجسّات البحث عن المعادن ومعدات التنقيب عن الآثار، خاصّة في ظل تشكيل العديد من الفصائل السورية مجموعات تنقيب منظمة تعمل في محيط المناطق الأثرية.

وفي السياق ذاته، قام تنظيم «داعش» بتأسيس وزارة للآثار عقب سيطرته على مدينة تدمر الأثرية، حيث يفرض التنظيم ضرائب على عمليات التنقيب عن الآثار تتراوح بين ٢٠ بالمئة على الآثار المستخرجة من مدينة حلب١٠، و٥٠ بالمئة على الآثار المستخرجة من مدينة الرقة السورية، خاصة الآثار التي تعود إلى العصر الإسلامي والمصنوعة من الذهب، بينما رصدت مجلة «نيوزويك» الأمريكية في مارس (آذار)٢٠١٥، قيام تنظيم «داعش» في ليبيا بالتنقيب بمحاذاة ساحل البحر المتوسط في محيط درنة وسرت، بالقرب من

١٠- Scovazzitullio, « La notion de patrimoine culturel de l'humanité dans les instruments internationaux », le patrimoine culturel de l'humanité/ Académie de Droit international de La Haye = The Cultural Heritage of Mankind /Hague Academy of international Law, sous la dir. de James A.R. Nafziger, Tullio Scovazzi, Martinus Nijhof, Leiden, ٢٠١٥, p. ٣٣

١١- BLAKE Janet« Elaboration d'un Nouvel Instrument normatif pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériels Éléments de réflexion » (Edition révisée, ٢٠١٢), publié par l'UNESCO, Paris, ٢٠١٤, p. ٢٣٥.

المناطق التاريخية، مثل منطقة «لبتس ماجنا»، على بعد ١٣٠ كيلومتر من العاصمة طرابلس[١٢].

ويقترن التهديدان السابقان بتهديد آخر لا يقل وطأة عنهما، يتعلّق بعمليات تهريب الآثار العابرة للحدود من بؤر الصراعات الإقليمية، حيث قام تنظيم «داعش» بالتعاون مع بعض عصابات تهريب الآثار ببيع بعض القطع الأثرية التي تمّ نهبها من متحف حلب ومنطقة جبال القلمون، والجداريات المنحوتة في مدينة النمرود الأثرية في محافظة نينوى العراقية. وتنتشر عمليات بيع الآثار المنهوبة من سوريا والعراق في الأردن؛ حيث تتراوح أسعارها بين ٥٠ دولارا للأوعية الحجرية الأثرية و٣٠٠٠ دولار للتماثيل والألواح الحجرية، و٥٠ ألف دولار لبعض القطع الأثرية النادرة مثل الأسلحة المرصعة بالذهب[١٣]، وفي فبراير (شباط) ٢٠١٣ كشفت السلطات الأمنية الأردنية عن شبكة لتهريب الآثار السورية في مدينة الرمثا المتاخمة لمدينة درعا السورية[١٤].

وكان السفير العراقي في واشنطن في ٤ يونيو (حزيران) ٢٠١٥، قد صرّح بأنّ السلطات الأمريكية تُلاحق تاجرا لبنانيّا يقوم ببيع آثار عراقية في الولايات المتحدة لمصلحة تنظيم «داعش»، لافتا إلى أنّ السلطات العراقية أخطرت قاعات عرض التحف الأثرية بقائمات الآثار التي استولى عليها تنظيم «داعش» لمنع عمليات الاتجار بها[١٥]. هذا ويظل التهديد الأشدّ وطأة على التراث الذي تزخر به المنطقة العربية متعلقا بعمليات التخريب المتعمدة التي قام به تنظيم «داعش» في العراق وسوريا عندما عمد إلى هدم وتخريب بعض المواقع الأثرية، على غرار تفجير قلعة أشور التاريخية في شمال مدينة تكريت قبيل نهاية مايو (أيار) ٢٠١٥، وهو ما يرتبط بقيام التنظيم بتدمير آثار مدينة نمرود التاريخية في العراق، وتفجير الكنيسة الخضراء، ومتحف الموصل، ومرقد النبي يونس، فضلا عن ٩٠ قطعة وتمثالا أثريّا تم تدميرها في العراق[١٦].

وعقب سيطرة التنظيم على مدينة تدمر التاريخية في سوريا، تصاعدت دعوات منظمة اليونسكو لحماية المدينة الأثرية من عمليات التدمير التي يقوم بها «داعش»، وينطبق الأمر نفسه على المواقع الأثرية في بعض المدن الليبية، حيث قامت الجماعات الجهادية بتدمير لوحات وصور فنية أثرية في منطقة أكاكوس الأثرية جنوب ليبيا في مطلع العام الجاري، فضلا عن تعرض مدينة شحات الأثرية الليبية لعمليات تخريب للآثار اليونانية بها، مثل قلعة الأكرابوليس، ومعبد زيوس ورواق هرقل، وغيرها من المواقع الأثرية اليونانية بالمدينة[١٧].

وفي اليمن جدّدت اليونسكو في ٤ يونيو (حزيران)٢٠١٥، دعوتها للأطراف المتصارعة في البلاد لتجنب تدمير الآثار اليمنية مثل سد مأرب الذي تعرض لأضرار بالغة نتيجة القصف المتبادل بين أطراف الصراع، فضلا عن دعوة المنظمة لتجنب إصابة بعض المواقع المدرجة ضمن قائمة التراث العالمي، مثل مدينة صعدة القديمة، ومدينة براقش المحصنة، لا سيما في ظلّ تعرض الثروات الأثرية اليمنية لعمليات تخريب من جانب بعض التنظيمات الإرهابية[١٨].

٣- استراتيجيات محدودة للتصدي

أدى تصاعد عمليات تبديد التراث الحضاري في بؤر الصراعات الأهلية بالمنطقة العربية إلى قيام بعض المؤسسات المعنية بالحفاظ على الآثار بإجراءات متعدّدة للتصدي لعمليات تهريب الآثار، على غرار قيام مجلس الأمن الدولي في ١٢ فبراير (شباط) ٢٠١٥ بإصدار القرار رقم ٢١٩٩ الذي يستند إلى الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة الخاص بتجفيف موارد الإرهاب، ومنع تعديات الجماعات المتطرفة على

١٢- Hafstein valdemar t., The making of intangible cultural héritage| Tradition and authenticity, community and humanity, these de doctorat, Université de California, Berkeley, ٢٠٠٤ p.٢٠.

١٣- Hodder, ian, «Cultural Heritage Rights, From Ownership and Descent to Justice and Well-being», Anthropological Quarterly, Volume ٨٣, n ٤°, automne ٢٠١٥ , pp. ٨٦٣-٨٦٢

١٤- Yahaya Ahmad « The Scope and Definitions of Heritage: From Tangible to Intangible », International Journal of eritage Studies,Volume. ١٢, N° ٣, Mai ٢٠١٤, pp. ٣٠٠-٢٩٢

١٥- Bories Clementine, Le patrimoineculturel en droit international. Les compétences des États à l'égard des éléments du patrimoineculturel, Pedone, Paris, ٢٠١٤, p. ٤٧

١٦- Hroch Miroslav, « De l'ethnicité à la nation. Un chemin oublié vers la modernité », Anthropologie et Société, Volume ٢٠١٥ ,٣-١٩, p. ١٥٥

١٧- Choay Françoise, L'allégorie du Patrimoine, Paris Seuil, ٢٠١٤, édition actualisée en ٢٠١٥, p. ٥٠

١٨- Symonides Janusz, «The History of the paradox of cultural right sand the state of the discussion with in UNESCO», in Meyer-Bisch Patrice, Les droits culturels. Une catégorie sous-développée des droits de l'homme, coll. « Interdisciplinaire: droits de l'homme », Fribourg, Éditions universitaires, ٢٠١٥, pp. ٧٢-٤٧



تُعد الفواعل الجهادية في الفضاء الجغرافي العربي، تهديدا حقيقيا يلعب أدوارا وظيفية في طمس ما تبقى من الهوية الجيوتاريخية للمنطقة

التراث الثقافي للشعوب، خاصة تدمير المواقع الدينية في سوريا والعراق[١٩].

وقد اعتبرت منظمة الأمم المتحدة في ٢٩ مايو (أيار)٢٠١٥ تدمير مسلحي تنظيم «داعش» للمواقع الأثرية العراقية بمثابة «جريمة حرب»، ودعت المجتمع الدولي للتصدي لتدمير الإرث الثقافي للعراق[٢٠]، وتضمّن القرار الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة

١٩- HAFSTEIN, Valdimar. T., « Cultural Heritage », in Companion To Folklore, BENDIX R. F. and G. HASAN-ROKEM (dir.), John Wiley& Sons, ltd, Chichester, ٢٠١٢, p. ٥٠٢

٢٠- Dolff-Bonekamper Gabi, « Patrimoine culturel et conflit: le regard de l'Europe » Museum international (française), mai ٢٠١٥, Volume ٦٢, issue ١-٢, pp. ١٥

تأكيدا على الجهود الدولية لمنع تخريب المواقع الأثرية في بؤر الصراعات في سوريا والعراق، والتصدي لعمليات تهريب الآثار العابرة للحدود.

وعلى الصعيد ذاته، أقر مجلس النواب الأمريكي تشريعا في مطلع مايو (أيار) ٢٠١٥ ينص على منع عصابات «داعش» من جني أرباح بيع الآثار من المواقع التراثية في سوريا والعراق[٢١]، وألزم القرار وزارة الخارجية الأمريكية بتعيين منسّق دولي لحماية الملكية الثقافية لتنسيق الجهود بين الإدارة الأمريكية والوكالات المعنية بحماية الآثار، فضلا عن إعداد قائمات

٢١- LANKARANI, Leila, « L'avant-projet de Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel: évolution et interrogations », Annuaire français de droit international, ٢٠١٣, n°٤٨, pp. ٦٢٤-٦٥٦



بالقطع الأثرية المهربة من سوريا والعراق، ومنع الاتجار فيها.

وأشارت منظمة استعادة الآثار العالمية في مارس (آذار) ٢٠١٥ إلى التصدي لعمليات الاتجار بالآثار العراقية في قاعات بيع التحف في لندن[٢٢]، وشملت الآثار التي تمّ التحفظ عليها قطعا أثرية من الفخار والزجاج تعود للعصر البيزنطي، وتقدر قيمتها بمئات الآلاف من الدولارات.

وفي سوريا، تولت بعض الجهات عمليات حماية الآثار مثل مديرية المتاحف والآثار السورية التي قامت بجمع القطع الأثرية في مناطق آمنة، وإبلاغ الإنتربول بالقطع الأثرية المفقودة، ممّا أسفر عن التحفظ على ٤ آلاف قطعة أثرية[٢٣]، كما أعدت المؤسسة قائمة حمراء بالمواقع الأثرية السورية المهددة بالمخاطر والقطع الأثرية الموجودة بها، كما تم تكثيف التعاون مع لبنان لمكافحة تهريب الآثار عبر الحدود، مما أثمر عن ضبط ١٨ لوحة أثرية سورية، و٧٣ قطعة أثرية مهربة كانت معروضة للبيع لدى تجار الآثار في لبنان٢٣. لكن جل هذه الآليات تظل محدودة وغير كافية.

خاتمة:

تُعد الفواعل الجهادية في الفضاء الجغرافي العربي، في حقبة من التشظي وإعادة هندسة الذاكرة ومعالم القيم والثوابت الأرواحية العربية، تهديدا حقيقيا يلعب أدوارا وظيفية في طمس ما تبقى من الهوية الجيوتاريخية للمنطقة، كون التراث له من الأهمية ما يربط الأجيال بأصول الجغرافيا والذاكرة.. فهي توابل الإحياء الحضاري وبناء الخصوصية، والتي من خلالها ترسم الفوارق والحدود الثقافية على أن تكون الميزة «الإنسانية» هي مزايا التراث التي من خلالها يجتمع البشر على تكريس القيم الجوهرية للحضور البشري في التاريخ «الإعمار»، والتي كثيرا ما نسفتها أحكام التنفير والتكفير والتفجير الإرهابية في نسق رعب تاريخي وظيفي، كثيرا ما ساهم في استبدال ذلك التراث في البلاد العربية المهزومة بثقافة المحتل المزورة، قصد تفريخ أجيال من الموالين بشكل أعمى، في صناعة ذكية للشلل التاريخي وتعطيل انتفاضة وهبة هوياتية تنطلق من وحي الذاكرة ومرآتها (التراث الثقافي).

بالتالي، أعتقد أن البعد الزمني الطويل الذي ننظر من خلاله كعرب إلى التاريخ البعيد يعمل عمل الغشاوة القاتمة التي تمنعنا من معرفة الحقيقة. وطمس هاته المعالم الثقافية الإنسانية يشكل جزءا مهما من المؤامرة وسياسة استبدال الثقافة هذه والمألوفة جيدا عند الغزاة، بهدف تزوير التاريخ .. حتى تصبح الشعوب تتخبط في ذبح ممنهج للجغرافيا كتخبط الشاة على يد جزارها.

٢٢- KHAZNADAR, Chérif, Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine ?, Paris: Actes sud – Maison des cultures du monde (collection « Internationale de l’imaginaire », nº ٢٠١٢ ,(٢٧, p. ٤٨٢

٢٣- BORTOLOTTO, Chiara, « From objects to processes: Unesco’s intangible heritage », Journal of museum ethnography, ٢٠٠٧, nº١٩, pp. ٣٣-٢١


صدر حديثا



بقلم:
طارق حمدان
شاعر وإعلامي فلسطيني مقيم بباريس



رأس الأسعد وذقن توت عنخ آمون

حين تلقيت دعوة لكتابة مادة حول التراث الثقافي، كان أول ما قفز إلى ذهني تلك الصور التي ما انفكت تأتي إلينا من الموصل، وتدمر وصنعاء، وغيرها من المدن العربية المنكوبة؛ فالكملة التي طالما ارتبطت بأذهاننا سابقاً بالفلكلور والعرض الكلاسيكي الممل، باتت تحتل الآن الصور الأكثر جزعاً وأسى. تلك الصور بشقيها الممل أو المرعب، باتت تختصر حال الإرث الثقافي في بلاد العالم العربي.

نعترف بأن التراث الثقافي بشقيه المادي والمعنوي مأزوم في بلادنا العربية، تراثنا المضيَّع الذي عاش بين الإهمال والحروب والسرقة، والذي كان عرضة لنهب الاستعمار، حيث حضارات بأكملها نقلت من بلادها الأصلية إلى الدول الكولنيالية، تحديداً ألمانيا وبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، حيث نجد على سبيل المثال لا الحصر، أن متحف برلين الجديد «Neues Museum» يضم عشرات آلاف القطع الأثرية المصرية، ويستقبل كل عام ملايين الزوار الذين يأتون خصيصاً، ويدفعون التذاكر لمشاهدة ودراسة تلك الآثار.

بعد استقلال الدول العربية، بدا وكأن موضوع الإرث الثقافي والحضاري لدى حكومات تلك الدول هو موضوع



> **التراث الثقافي بشقيه المادي والمعنوي مأزوم في بلادنا العربية، تراثنا المضيَّع الذي عاش بين الإهمال والحروب والسرقة**

يقع في آخر سلم أولوياتها، وظل مقتصراً على الاهتمامات المحدودة لوزارات الثقافة التي فشلت في التعامل معه والحفاظ عليه، تلك الوزارات التي طالما كانت وما تزال مؤسسات شكلية غير فاعلة؛ تنتمي إلى حكومات اهتمت بالثروات الزائلة كالنفط والمعادن وغيرها، وتجاهلت ثرواتها المستدامة، تنظر إلى الثقافة ككماليات غير ضرورية من الممكن التخلي والاستغناء عنها.

على مر العقود، لم تنتبه تلك الحكومات إلى الثروات الثقافية ولم تقدّر قيمتها، واقتصر الاهتمام بالتراث في تحجيمه ببضع رقصات أو أكلات أو ملابس شعبية تُعرض في المدارس والمناسبات الوطنية، حتى طرق عرض هذا التراث ظلَّت مكرورة ومستهلكة تفتقر إلى الحياة. أما التراث المادي المتمثل في المناطق والأبنية والقطع الأثرية، فظل يعاني الإهمال، حيث أصبح مشهد تراكم القمامة أمام ضريح أو داخل مبنى أثري مشهداً عادياً، وامتد زحف رأس المال البشع لقلع التاريخ واستبداله بمكعبات إسمنتية شوَّهت الأفق والأرض والمخيلة معاً.

وبطبيعة الحال، فقد أدى هذا التقاعس وعدم الاهتمام، إلى غياب خطط واستراتيجيات بمقدورها

لم يقتصر الاعتداء على التراث الثقافي العربي فقط على الإهمال؛ بل طالته أيضاً، محاولات الطمس والمنع والتحريف والتغييب



التعامل مع التراث كثروة وطنية مهمة وفعالة على الصعيد الثقافي المحلي أو على الصعيد الاقتصادي الوطني، وغياب واستسلام وهجرة الكفاءات القادرة على استثمار التراث، إضافة إلى عدم وجود سياسة ثقافية لدى معظم تلك الحكومات، التي اعتقدت أو أقنعت نفسها بأنها تقوم بما يتوجب عليها القيام به؛ فالاهتمام بالتراث لا يعني مهرجان في موقع أثري يُدعى إليه مغنيون وصحفيون بضعة أيام وينسى طوال العام، ولا يعني مثلاً غرفة صغيرة لعرض التراث على يمين المدرج الروماني في عمّان يحتلها الغبار، أو حتى متحف كبير متهالك في القاهرة لم تتم صيانته منذ عقود، تُعرض بداخله المقتنيات وهي بحالة مزرية وظروف مأساوية، وكلنا يذكر ذقن توت عنخ آمون الذي كسر العام الماضي نتيجة الإهمال وقلّة الخبرة.

في العام الماضي، تلقيت دعوة لحضور أحد المهرجانات في مدينة وهران الجزائرية، المدينة الساحرة التي تتربع على خاصرة المتوسط بتاريخها الضارب في الجذور وإرثها الحضاري والإنساني الكبير، تكاد تكون بمثابة صورة مصغرة وبالغة الدقة عن بؤس تعاملنا مع التراث؛ فالمدينة التي بُنيت في حقب متعددة وتناوب عليها الاستعمار العثماني والإسباني والفرنسي، ضمَّت عمارتها هذا الخليط من الفن المعماري المتنوع، إضافة إلى تراثها الطبيعي الخلاب المتمثل بالشواطئ والجبال الخضراء والأحراش، نجزم أن كل هذا التنوع والغنى من الممكن أن يجعل منها مركز إشعاع ثقافي وأيقونة سياحية تجلب ملايين الزوار من جميع أنحاء العالم، لتشكل رافداً ثقافياً واقتصاديا لسكان المدينة وللبلد بأسره، لكن ما يحول دون ذلك هو حال المدينة الآن؛ فالمنطقة القديمة التي تمتاز عمارتها بطراز عثماني بديع، نجدها مهدمة ومهملة تتراكم فيها القمامة والأوساخ وأحياناً تسكنها الماشية، أما وسط المدينة ذو الطابع الإسباني والفرنسي؛ فهو أيضاً مهمل ومتهالك لم يتم ترميمه منذ عشرات السنين، ويكتمل هذا المشهد المحزن مع المشاريع الجديدة للحكومة التي تستعين بشركات تركية وصينية تُراكم مكعبات إسمنتية وعمارات زجاجية شاهقة تبدو وكأنها عشوائيات ناشزة دون تخطيط أو تدبير أو مراعاة لطابع المدينة وهويتها، لتصبح المدينة الساحرة خليطاً من ركام وإهمال وحداثة بشعة تفتقر إلى التدبير.

حال وهران «الباهية» كما اعتاد سكانها تسميتها وكما نحب أن نسميها أيضاً؛ يتشابه ويتقاطع مع الكثير من المدن العربية التي تمتلك مقومات ممكن أن تجعل منها واحدة من أهم المدن السياحية في العالم، ولكن للأسف نجد أن تلك الثروات مهددة بالتلاشي والضياع.

الاعتداء على التراث الثقافي العربي لم يقتصر فقط على الإهمال؛ بل طالته أيضاً، محاولات الطمس والمنع والتحريف والتغييب بما يتناسب أحياناً مع أمزجة الأنظمة العربية وسياساتها، فتراث موسيقي كامل طمس بأكمله في المملكة السعودية مثلاً، وأعمال أدبية كانت ملهمة للعالم كتبت قبل قرون وشهدنا حوادث منعها وسحبها، منها على سبيل المثال محاولة سحب كتاب «ألف ليلة وليلة» في مصر وكتاب قصص التراث الشعبي «قول يا طير» في فلسطين. ونذكر هنا المفكر والناقد السوري جورج طرابيشي الذي رحل عنا قبل بضعة أسابيع وكتابه «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة» إذ يقول فيه: «لو كانت كل الخسائر المترتبة على منهج الإسقاط الأيديولوجي تتمثل في عجزه عن الوصول إلى حقيقة تاريخية لهان الخطب نسبياً، ولكن منهج الإسقاط الأيديولوجي يتنطع لما هو أكثر من الفهم أو عدم الفهم، فهو ينصب نفسه جراحاً يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه مايعتقد أنها أورامه الخبيثة»[١].

في العقد الأخير، تفاءلنا خيراً بظهور المؤسسات الأهلية ونشاطها، لكن هذا النشاط أيضاً لم يساعد كثيراً هذا التراث المضيَّع، فعدد محدود جداً من تلك المؤسسات اهتمت بالتراث وظلَّت تصارع عاجزة عن إحداث فرق كبير ونشير هنا إلى مؤسسة «رواق» في فلسطين و«المورد الثقافي» و«جدران» في مصر مثالاً لا حصراً، إذ إن معظم المؤسسات الأهلية التي تتلقى دعمها من المؤسسات الدولية المانحة غالباً ما تتبع برامج وأجندات المانحين، التي تختلف في معظم الأحيان عن احتياجات المنطقة وأولوياتها، يحدث ذلك مع انصياع وتجاهل لمعظم العاملين في مجال الإدارة الثقافية؛ الذين اهتموا باستمرار نشاطاتهم ومؤسساتهم متجاهلين إرث البلاد وثقافته بحجة الحداثة والمعاصرة.

ولكن من قال إن التراث يتعارض مع الحداثة؟ أليس هو مورد أساسي لكل ماهو حديث؟ فما زال الفلامنكو يفرض نفسه بقوة حتى في مهرجانات الرقص

١- جورج طرابيشي، "مذبحة التراث في الثقافة العربية الحديثة"، دار الساقي، ٢٠٠٦

المعاصر، وطبق السوشي نجده منتشراً في كل مدن العالم، ودور الأزياء العالمية تستلهم تصاميمها من تراث الشعوب، وأعمال أدبية ضاربة في القِدم ما زالت تُلعب على المسرح وفي السينما، وحتى مدن بأكملها كباريس مثلاً استطاعت أن تحافظ على إرثها التقليدي وطابعها المعماري، رغم كونها من أكثر المدن حداثة في العالم. وفي الوقت الذي نهمل فيه تراثنا الغني، نجد دولاً ومجتمعات تخترع التراث لأسباب عدة منها سياسية وثقافية واقتصادية، على سبيل المثال قام اليابانيون بأسطرة قصة الكلب «هاتشيكو» الذي كان ينتظر صاحبه كل يوم أمام محطة القطار عند عودته من العمل، وبالرغم من وفاة صاحب الكلب، إلا أن الأخير ظل ينتظر صاحبه على مدخل محطة القطار لأكثرمن تسع سنوات حتى توفي في ٨ مارس ١٩٣٥ فتم تحنيط جثته، وحفظت في المتحف الوطني للعلوم في طوكيو. تم إنشاء تمثال للكلب، حيث اعتاد أن ينتظر، وظهرت عشرات الكتب والأفلام التي تناولت قصته، والمحطة المنسية الواقعة في مدينة طوكيو أضحت من أهم المعالم السياحية التي تستقبل مئات الزوار يومياً. اختراع التراث يعتمد على «بناء وصياغة تقاليد مستحدثة ذات نمط جديد، ومن أجل أهداف جديدة، ومما يساعد على هذه العملية وجود مخزون كبير من أدوات الماضي الذي يعيش عليه أي مجتمع، وهي مصادر متاحة بسهولة للمجتمع دائماً»٢.

من ناحية أخرى، نلمس أزمة فعلية في فهم التراث وارتباطه بالحداثة، سواء كمؤسسات أو كمجتمعات عربية، إذ نجد معسكرين، الأول يتعامل بانتقائية ويتشبث بجزء من التراث، وأغلب هذا التشبث يكون بالتراث الشعبي المتعلق بالعادات والتقاليد وخصوصاً الأفكار والمعتقدات والطقوس الدينية، مع تجاهل الإرث الثقافي والفني وحتى المادي، وبين معسكر آخر يدعي أنه حداثي فينسلخ عن التراث معتمداً سياسة الإقصاء عن كل ما يتعلق ويرتبط بالتراث، هذه الإشكالية أدت إلى قطيعة بين المعسكرين، دفع ثمنها الكثير من المفكرين والفاعلين الثقافيين، وراح ضحيتها التراث، كما كانت عاملاً بانحدار وتواضع المنجز والمنتج الثقافي والاجتماعي العربي المخجل قياساً مع باقي أمم وشعوب الأرض.

يقول جورج طرابيشي في أحد الحوارات ردا على

٢- Eric Hobsbawn, The invention of tradition, Cambridge, ١٩٨٣ (traduction française: L'invention de la tradition, trad. par Christine Vivier, Éditions Amsterdam, ٢٠٠٦)

سؤال حول علاقة التراث بالحداثة: «ما دور التراث؟ للتراث دوران: دور اللجام ودور المهماز. والدور ليس بحسب طبيعة التراث نفسه، بل بحسب ما أتاك منه وبحسب الزاوية التي تطل منها على هذا التراث. فلو أردت العودة إلى الوراء، يقدم إليك التراث ثقلاً هائلاً؛ ولو أردت أن تتقدم إلى الأمام، فإنك توظف التراث من خلال إعادة القراءة. إذن، قراءتنا للتراث هي التي تحدد هل هو «مهماز» أو «لجام». من هنا أهمية إعادة قراءة التراث من منظار الحاجة إلى مهماز يتقدم بنا نحو الحداثة. لا نستطيع أن ندخل الحداثة ونحن عراة. ندخل الحداثة وعلينا أثواب وأثواب؛ لكننا نستطيع أن نجددها كي لا نقع على طرفي نقيض وينشب صراعٌ جديد بين «حداثيين» و«تراثيين»».

أعتقد أن مكمن الصعوبة الكبيرة في أننا ما زلنا نقرأ التراث بعيون قديمة؛ ولو قرأناه بعيون جديدة يمكن له أن يكون مهمازًا، وليس لجامًا كابحًا. ولعل المهمة الأساسية لهذا الجيل، إلى منتصف القرن المقبل، ليس أن يكون جيل الثورة والقطيعة مع التراث، بل جيل إعادة قراءة التراث. نحتاج إلى ثورة لاهوتية، إلى لوثر مسلم. كذلك، فإن فولتير مسلمًا سيرى النور - وهذا حتمي ولن يكون خطرًا على الإسلام. لكننا في المرحلة الحالية في حاجة إلى لوثر مسلم. كل ما نستطيعه، نحن المثقفين المشتغلين على التراث، هو أن نطبِّق المنهجيات الحديثة عليه ونستقرئه جديدًا ونضيف إلى ثرواته ثروة جديدة. وعندما نقرأ الحديث والفقه والفلسفة والتاريخ بعيون جديدة نغنيه. والتراث نفسه يحتاج إلى ذلك ليتجدد ويغتني، فلا يتجمد ويدخل في الانحطاط. ليست مهمة التراث أن نقفز منه إلى الحداثة، بل أن نفيد من منجزات الحداثة لكي نبثَّ في التراث جديدًا. لست فقط عاملاً في خدمة التراث وموظِّفًا له في المعركة، بل أوظف نفسي في خدمة التراث وأكتشف جوانب غنية وثرية ومشرقة وقابلة بالفعل للتوظيف كمهماز لاجتياز طور الحداثة»٣.

الإهمال وعدم الاكتراث من أصحاب التراث أنفسهم جعل إرثهم عرضة للخطف أو للتلاشي والاندثار، أو جعله متاحاً لاستثمار الآخرين فيه، كأن تكون أفضل مدارس الرقص الشرقي التي يتوافد إليها آلاف الطلاب سنوياً في لندن، أو أن تحوي ألمانيا أفضل صنّاع آلة العود الموسيقية، أو أن تُصنع الكوفية

٣- حوار مع جورج طرابيشي أعده سليمان بختي، جريدة النهار اللبنانية، عدد ٩ حزيران ٢٠٠٥





يقودنا سؤال التراث إلى خلل بنيوي في المنظومة الفكرية والسياسية العربية، يتمثل في غياب الاستراتيجيات والسياسات الثقافية

الفلسطينية في الصين لتسوق في جميع أنحاء العالم، أو أن يسرق تراث وطن بأكمله وينسب إلى دولة احتلال لنفاجأ عندما نسافر بعشرات المطاعم الممهورة بـ «طعام إسرائيلي تقليدي» تقدم الحمص والفول والفلافل.

عند إجراء بحث صغير حول المخطوطات العربية مثلاً، قد لا نبالغ إن قلنا إن معظم التراث العربي المكتوب يحفظ بعيداً عن أصحابه، تسرب وسرق معظمه خلال فترات مختلفة من تاريخ الاستعمار والحروب والأزمات في المنطقة العربية، (أهم مجموعة مخطوطات خارج العالم العربي هي في تركيا، وفقاً لما يذكره أيمن فؤاد سيد في كتابه «الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات». إذ يقدر عدد المخطوطات العربية في تركيا بـ٢٥٠ ألف مخطوط، القسم الأكبر منها في مكتبتي اسطنبول والأناضول. ويقدر عدد المخطوطات العربية التي تحتفظ بها المكتبات والمجموعات الخاصة والعامة الألمانية بأكثر من ٤٠ ألف مخطوط، المخطوطات الأبرز التي تقتنيها ألمانيا وفقا لكتاب «أقدم المخطوطات العربية في مكتبات العالم» تتمثل في نسخة من كتاب «الجامع الصحيح» للبخاري، ويعود تاريخها إلى عام ٤٢٥ هـ، ونسخة من «تاريخ الرسل والملوك» لمحمد بن جرير الطبري ويعود تاريخها إلى ٤٤٧ هـ، ونسخة من «ديوان أبي العلاء المعري» تعود للعام ٤٧٥ هـ. وتقتني المكتبة البريطانية وحدها قرابة ١٥ ألف مخطوط عربي، وتعد هذه المجموعة الأشهر في أوروبا وأمريكا الشمالية، نظراً لمحتوياتها وتنوعها، إذ تغطي علوم القرآن والتفسير والحديث وعلم الكلام والطوبوغرافيا والموسيقى وغيرها من الفنون والعلوم. ويقدر بعض محققي التراث في العالم العربي المخطوطات العربية في فرنسا بحوالي ٨٥٠٠ مخطوط، والمكتبة الوطنية في باريس، وهي صاحبة أكبر تجمع للمخطوطات العربية في فرنسا، تملك نحو ٧٢٠٠ مخطوط. وتحتفظ المكتبة الوطنية بمدريد بحوالي ٢٠٠٠ مخطوطة عربية كما يذكر أيمن فؤاد سيد في «الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات»، وتقدر المخطوطات العربية في دير الأسكوريال ما بين ألفين وثلاثة آلاف، وكان عددها أكبر من ذلك إلى أن نشب حريق هائل بها عام ١٦٧١ أحرق عدداً لا بأس به منها. وأما مكتبة الكونجرس الأمريكي، فتضم حوالي ١٧٠٠ مخطوطة عربية، يعود بعضها إلى القرن الرابع والخامس الهجري)٤. أما دولة الاحتلال الإسرائيلي وخلال أكثر من ستة عقود، فقامت بالاستيلاء على عشرات الآلاف من الكتب والمخطوطات والآثار في فلسطين المحتلة، ولاتزال آلتها الاستعمارية تعمل على طمس الهوية وسرقة التراث. وإذا تساءلنا عن الجهود التي تبذل حالياً على المستوى العربي لاستعادة هذا التراث، سيحضرنا المثل القائل: «تمخض الجبل فولد فأراً»،

٤- إسلام عبد الوهاب، ٨ دول أجنبية تحتفظ بمخطوطات عربية نادرة، مجلة رصيف٢٢، تموز ٢٠١٥

نلمس أزمة فعلية في فهم التراث وارتباطه بالحداثة، سواء كمؤسسات أو كمجتمعات عربية

سنجدها لا تتعدى بعض الاجتماعات والمطالبات والمناشدات التي لا تقدم ولا تؤخر، دون أي تحرك جاد وضاغط على المستوى الدولي.

في هذا السياق، يقودنا سؤال التراث إلى خلل بنيوي في المنظومة الفكرية والسياسية العربية، يتمثل في غياب الاستراتيجيات والسياسات الثقافية، وغياب العمل الجاد من قبل الحكومات العربية التي يلقى على عاتقها المسؤولية الأكبر، كمحرك للثقافة والاقتصاد والحياة الاجتماعية، والمؤسسات الأهلية تغذي أحياناً هذا الخلل بتجاهلها وانسياقها للجهات المانحة.

للأسف لا وجود للمعجزات، وإن وُجدت فإن عصرها قد ولّى منذ زمن بعيد، لكن ظهور ناشطين ومثقفين وباحثين في السنوات القليلة الماضية، يحاولون الضغط على حكوماتهم، لتبني سياسات ثقافية واضحة توضع في الدساتير، وتضمن العمل الثقافي وحرية الرأي والتعبير، وتصون هوية وتراث الشعوب المادي والمعنوي، يدفعنا إلى التفاؤل قليلاً، ولكن تبقى تلك الجهود متواضعة مقابل منظومة ضخمة من الإهمال والتجاهل والفساد تراكمت طوال عشرات السنين، تلك الجهود بحاجة إلى تكاثف وتضافر ودعم أكبر من جميع قطاعات المجتمع ومؤسساته، كي تكون فاعلة وقادرة على تشكيل جبهة قوية مضادة للعجز والإهمال، وهنا أود الإشارة إلى الحملة التي أطلقتها مؤسسة «المورد الثقافي» منذ بضعة سنوات متمثلة ببرنامج السياسات الثقافية التي حاولت من خلاله تجميع أكبر عدد ممكن من الباحثين والمثقفين من مختلف البلدان العربية، لوضع سياسات ثقافية واضحة والضغط على حكوماتهم ومؤسساتهم. تلك الجهود تبدو وكأنها ضوء في نهاية نفق طويل، ضوء وحيد بالكاد نلمس خيوطه لكنه موجود، ويحتاج إلى الكثير من الجهد والصبر.

نضع كلمة «تراث» في محرك البحث غوغل، ويطالعنا رأس خالد الأسعد معلقاً على مشارف تدمر مدينته المنكوبة، تتذكر القدس والموصل وصنعاء والقاهرة وغيرها، نطأطئ رؤوسنا خجلاً، ويحضرنا قول مهدي الجواهري «هذا تراث السالفين وديعة/ لا تخجلوا الأجداد في الأحفاد».


صدر حديثا
عيسى جابلي
الفكر المسيحي الكاثوليكي
المعاصر والآخر
HOLY BIBLE
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

أحدث التدمير الذي قامت به داعش
خرقا غير مسبوق في المنظومة
الحقوقية والأخلاقية، مدفوعا بأفكار
مخالفة بشدة لمنطق العصر

الشرعية الدينية لأفعال «داعش» ضد الآثار





بقلم:
د. عامر الوائلي
باحث عراقي وأستاذ فلسفة الحضارة

اليوم ثمة عالم جديد يفرض رؤيته من الأفكار المعاصرة، وهذه الأفكار تنتمي إلى مشروع الحداثة المشتمل على: أفكار حقوق الإنسان، والتعددية الثقافية، والدينية، وهي أفكار تؤمن بالتنوع، وبالتالي نحن ننتمي إلى فكر عالمي لا يمكن نفيه، أو التعالي عليه. ومن هنا كانت أفكار العنف الرمزي بحق الآخر، جسده أو آثاره، عنفاً مرفوضاً قانونيا وأخلاقيا.

إن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش جزءًا من هذا العالم المعولم، تعيش عملية العولمة، وهو



عالم سريع التحول وسريع التغير، وبالتالي يسعى الإنسان المسلم باستمرار، لأن يقوم بعملية تكيف وتعايش بين نصه الديني وبين الحياة الواقعية؛ فلذلك تُعرض عليه كثير من الأسئلة ذات طابع جديد، فيلجأ إلى الفتوى التي قد تملأ الفراغ الحادث بين النص الديني وبين الواقع[1]، بمعنى أن القراءات الإسلامية لا يمكن أن تتعالى على تاريخيتها والظروف التي ولدت فيها، ولكنها لا تستغني عن الأخذ بالمستجدات لكي تحدث تحولا عميقا في قراءتها لموروثها بما يجعلها تستجيب إلى التحولات المعاصرة، وصولا إلى تأويل معاصر دينامي.

لكن يبدو أن الأحداث التي رافقت ظهور داعش في قلب الآثار التاريخية يكشف عن طبيعة الذهنية المتحكمة بالخطاب الإسلام السياسي أوالإسلام الأيديولوجي الموجود في الحواضر التي تمثلها المرجعيات التراثية السائدة في العالم الوسيط. فهذا التدمير الذي قامت به داعش أحدث خرقا غير مسبوق في المنظومة الحقوقية والأخلاقية، مدفوعا بأفكار مخالفة بشدة لمنطق العصر. ومن تلك الأحداث العنيفة التي رافقت انسحاب داعش من آثار قديمة، وهي آثار مدينة تدْمُر الأثرية، نجد أن هذه الآثار كشفت عن عمق الرؤية لدى أحد روافد الفكر الإسلامي الذي يغذي ويشرع مسوغات أحكام لأفعال يقوم بها فاعلون دينيون يمارسون الجهاد بحق الآخر. هذا الجهاد يمكن تلمس أثره في تدْمُر الأثرية (في سياق الأعمال الإجرامية لإرهابيي «داعش» حيث القسم الأكبر من الآثار هدّم، وعند انسحابهم وضع المسلحون الألغام في المتبقي)[2].

وقد تناولت الخبر جهةٌ معنية تابعة للحكومة البريطانية مفاده أن «تنظيم داعش يهرّب القطع الأثرية التاريخية من سوريا والعراق من أجل رفع إيراداته المالية»، مشددا على أهمية «تضافر الجهود الإقليمية والدولية لمواجهة التدمير الكبير الذي يقوم به داعش ضد التراث في البلدين عبر تدميره أو تهريبه وبيعه في الأسواق»[3].

١- سوسيولوجية الفتوى لحيدر إبراهيم – شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات.

٢- الإرهابيون خلال انسحابهم من تدمر هدموا قسما كبيرا من الآثار

http://goo.gl/٤uNk٢O

وعلى هذا الأساس يطالبون بتطبيق ما جاء في تلك الديانات والكتب بحذافيرها، حتى وإن خالفت حقوق الإنسان كما سنت عليه المواثيق الدولية. فمنهم من يريد قتل المرتد ورجم الزاني وقطع يد السارق وتطبيق القصاص (العين بالعين والسن بالسن) وفرض الجزية على غير المسلمين وانتقاص حقوقهم وكسر التماثيل والصور والأخذ بنظام السبي وملك اليمين والرق ومنع الموسيقى والفن وغيرها من النظم التي لم تعد تناسب عصرنا

http://goo.gl/e٦yHOO

٣- جاء هذا الخبر في جريدة جدة السعودية: بريطانيا: داعش تبيع آثار وتراث العراق وسوريا لتمويل الإرهاب: http://www.alriyadh.com/١٠٣٤٥٦٢







فالتوصيف للأحداث ينطلق من بنية معاصرة تقابلها بنية تراثية تحاول معالجة المفهوم بمنطق العصر الوسيط، الغزو والجهاد المقدس الذي عاود الظهور في نجد مع آخر المرجعيات التي تقرأ انطلاقا من موجهات وسيطة أخذت تمثل تمثيلا معاصرا، إلا أنها لا تنتمي إلى منطق العلاقات الحديثة، بل إلى مرجعيات دينية شكلتها العقلية الدينية، إلا أنها تأثرت بالقراءَات الشمولية المعاصرة.

فهذه القراءَات اليوم، هي تمثلات أيديولوجية توظف الموروث من أجل الهيمنة، وبالتالي نحن أمام موروث من القراءَات الوسيطة التي تشكل قطيعة مع الفهم الحديث والمعاصر، كما هو قار في المؤسسات الدينية التقليدية، التي تكرر بلا هوادة المقولات التراثية. وعلى الرغم من تقاطعها مع الفكر المعاصر، إلا أنها تعبّر عن أصولية موجودة في الإسلام والمسيحية واليهودية تريد إحياء القديم، وتأطير السلوك والفكر عبر مدارسها ومؤسساتها التعليمية الوعظية.

ونحن بين قراءات إسلامية سياسية، تأخذ من الفكر المعاصر التوظيف الأيديولوجي وتمارس العنف الرمزي، نجد أنفسنا أمام قطيعة بيننا وبين العالم، على الرغم من أن الخطاب التلفيقي في المؤسسات الرسمية، مثل الأزهر الذي لا يستطيع تكفير داعش؛ لأنه كأنما يكفر نفسه وسلفيته؛ فالموقف الذي أخذه الأزهر وباقي المؤسسات التقليدية موقف تلفيقي يريد الجمع بين التراث والفكر المعاصر، على الرغم من التباين بين الاثنين. وعلى الرغم من أن الفكر الغربي يدرك هذا، إلا أنه يحاول أن يجد حلفاء له، وهو يواجه الإسلام السياسي التكفيري؛ فأقرب الناس إليه هم ممثلو الإسلام التقليدي؛ فالتقرير يحاول وصف حدث تدمير الآثار الذي وقع وتقاطعه مع الفكر الحديث، وسعيه لأن يجد حلفاء له من الأطراف التقليدية التيولوجية؛ فيصف الوقائع كالتالي:

في العراق قام داعش بتفجير الكنيسة الخضراء، وهي واحدة من أقدم الكنائس المسيحية في الشرق الأوسط، ومسجد النبي يونس أيضا.

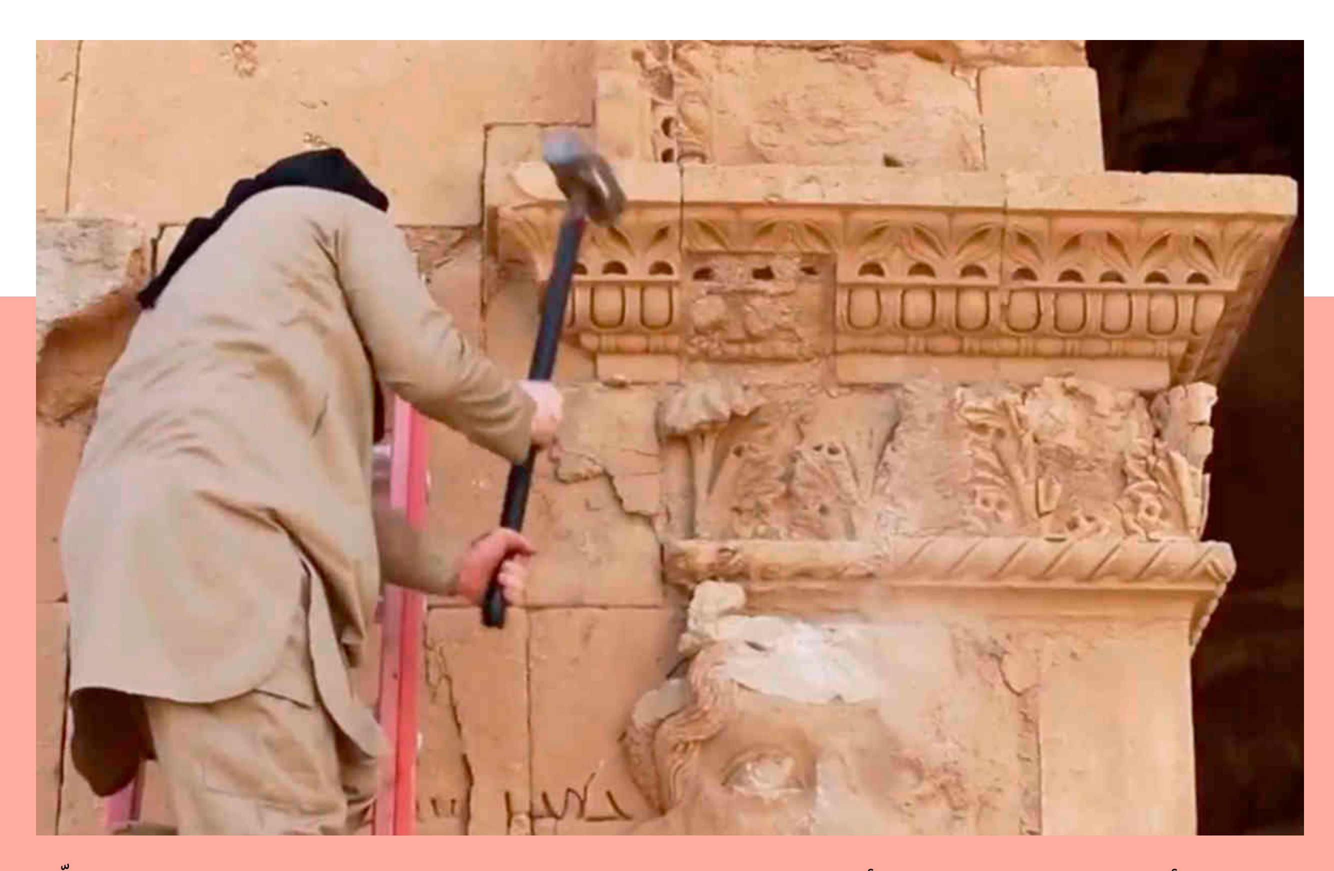
إن التدمير الوحشي يؤثر بشكل كبير على التنوع في الشرق الأوسط، فهو يقوّض التراث الثقافي الغني والتاريخ والشعور بالانتماء لكل الأديان والطوائف في سوريا والعراق.

اعتبر الأزهر ما يقوم به داعش من تدمير وتهريب للآثار، منافيا لتعاليم الدين الإسلامي، وأن ما يقوم به التنظيم الإرهابي من تدمير للتراث الحضاري وهدم للآثار بالمناطق الخاضعة لنفوذه بالعراق وسوريا وليبيا، أمر محرم شرعا ومرفوض جملة وتفصيلا.

استند التقرير البريطاني إلى بيان للأزهر[٤] جاء فيه: إن «تدمير التراث الحضاري يُعد جريمة كبرى في حق العالم بأسره، والتي كان آخرها جريمة (داعش) في شمال العراق، حين جرفت آلياته الثقيلة مدينة نمرود

٤ انظر الرابط التالي:
http://goo.gl/DoaJpV

كشفت الآثار عن عمق الرؤية لدى أحد روافد الفكر الإسلامي الذي يغذي ويشرع مسوغات أحكام لأفعال يقوم بها فاعلون دينيون يمارسون الجهاد بحق الآخر



الآشورية الأثرية، مستبيحة المعالم الأثرية التي تعود للقرن الثالث عشر قبل الميلاد وما بعده».

هكذا يمكن تلخيص الواقعة وموقف العالم منها، ومنهم الأزهر، لكن هل فعلا كانت داعش بلا شرعية دينية؟

تضعنا الإجابة عن هذا السؤال أمام المنظومة التشريعية الإسلامية التي تقوم عليها داعش، وماهية امتداد تلك البنية التحتية والروابط المسكوت عنها.

يبدو واضحًا أن داعش هو أحد تجليات الإسلام السياسي، وأنه يشكل تحديًا كبيرا للخطاب الإسلامي التيولوجي، أوالإسلام الموروث. لقد نقل داعش الكثير مما هو منسي من المواقف الإسلامية التي كانت حبيسة المدونات الفقهية، فجعلها تظهر إلى العلن، مما ولّد صدمة مع السائد من القانون المدني، المتمثل في حقوق الإنسان في العالم، وتشريعات جاءت كمنجزات معاصرة بعد نضال طويل حتى استقرت.

جاء داعش ليعبّر بعمق عن «العودة إلى الذات»، وفقا للمدونات الفقهية التي تخالف كل الاجتهادات الإصلاحية التي حدثت في المدونة الفقهية، والتي تعد قراءَات بشرية متطورة عما كان سائدا. لأن داعش يميل إلى قراءة محددة، سلفية، إخوانية نجدية قائمة على قراءَة متشددة للموروث، تعد هي المصدر الشرعي لأفعاله كلها، وتسندها وقائع تاريخية.

وأصبحت تلك القراءة تشكل خرقا لما هو حداثي وتعبيرا ارتكاسيا، ومرجعا للحركات المتشددة

التي تنسب إليها كل الأفعال المتشددة العنيفة والمتطرفة المشبعة بالعنف. لكن من اللافت للنظر أن الخطاب الإسلامي يقف موقفاً رافضاً للآثار، وهذا الأمر ليس غريبًا على المتابع للأحداث التي جاءت من أفغانستان. فهناك كان لحركة طالبان موقف يمثل المرجعية المعاصرة للإسلام السياسي، وموقفه من الآثار البوذية هناك، والتي كانت تمثل مرجعيات دينية لأديان تلاشت في البلاد؛ إلا أن طالبان تعرف أن لهذه الآثار مرجعية ثقافية عالمية، وأنها تعد مرجعية دينية لشعوب أخرى في أمم مازال لهذا الدين حضور فيها.

هنا نحاول التأكيد على التحولات المعاصرة والعودة المحمودة إلى الذات التي جاء بها الإسلام السياسي، الذي أراد أن يقوم بمشروع إحياء الهوية وحقنها بالمفاهيم الأيديولوجية، والذي أحدث قطيعة مع التحولات، الإبستمولوجية في ظل تعدُّد وتنوُّع الفكر المعاصر على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي والنفسي. فهذه التحولات كانت قد جاءت بمجموعة من الإصلاحيين الذين أرادوا أن يحدثوا إصلاحا وتجديدا، إلا أنهم واجهوا مقاومة أو تم إقصاؤهم.

وأول موقف يطالعنا من تفجير الآثار وتدميرها هو موقف جملة من العلماء ممن ينتمون إلى الإسلام التقليدي؛ علماء ومؤرخون، ومنهم آثاريون، رأوا أن «القرآن الكريم دعا إلى التفكر والتدبر والسير في الأرض للنظر في سير الآخرين، وأخذ العظة منهم. غير أن هؤلاء أكدوا أن ما خلَّفه المصريون القدماء من تماثيل لا تتم عبادتها كما كان يحدث إبَّان الجاهلية الأولى. وعلاوة على ذلك، فإنه يمكن أن تُتخذ للعظة والعبرة، لأن منها ما هو آثار إسلامية، عبارة عن قلاع وحصون، كان يتم استخدامها للذود عن ديار المسلمين، كما كان يفعل القائد صلاح الدين في مواجهة التتار، مما دفعه إلى إقامة قلعتيه في كل من القاهرة ودمشق»[٥].

أي أنهم مازالوا يحتكمون إلى القراءة السلفية القارة، وإن سكتوا عن العنف بحق مقدسات الآخرين من المسيحيين والصابئة والأيزيدية والمسلمين، مثل آثار وجوامع الصوفية والمذاهب الفقهية الأخرى، وهو موقف ينطلق من الذهنية التراثية، وليس فيه اختلاف. لكن مازال هناك دافع لأن نكشف عن المرجعيات المحافظة التي تقف وراء داعش وتشكك في الموقف الشرعي الذي يوجه هذا الفعل، ويمنحه المشروعية، حيث نجد أن هناك موقفين:

الأول يرفض العمل خصوصا في تلك البلدان التي تمتلك الآثار في العراق وسوريا، ومعها كثير من التصريحات التي تعطي كلاما مختلفا يستجيب للذهنية المعاصرة محليا وعالميا، وهي ذهنية تذكرنا بالرؤية التجديدية التي جاء بها مفكرو النهضة العربية الحديثة، ومنهم «محمد عبده»[٦]، إذ إنه قبل الجريمة الداعشية المذكورة بقرنٍ وعقد، تحديداً في شهر مارس

٥- الآثار في نظر الإسلام، http://goo.gl/fJ٢KeD

٦- لعائلة تنتمي إلى تلك الطبقة الوسطى الخلاقة في مصر الحديثة، طبقة العائلات ذات المكانة المحلية التي تتصف بالعلم والتقوى، وتشكل الطبقة الوسطى - كما هو معروف في علم الاجتماع - الحاضنة الاجتماعية المولِّدة للثقافة، فهي المنتجة للفكر والأدب والسياسة عالميا عموما، وفي المجتمعات النامية خصوصا. ويقال أن أباه كان من أصل تركي بعيد، وأمه من عائلة عربية تنتسب إلى أبطال الإسلام الأوائل.لاشك أن هذه النشأة في هذه البيئة ستورث الفتى نوعا من الصلابة الداخلية التي تؤهله للمواجهة والمساجلة والمصاولة التي وسمت بداية حياته السياسية ومجمل مسار تجربته الفكرية والإصلاحية والتربوية، بل ووهبته هذا الاعتداد والزهو بالنفس إلى الحد الذي قال عنه الخديوي عباس: "إنه يدخل علي كأنه فرعون!عبد الرزاق عيد، محمد عبده إمام الحداثةالشرعية الدستورية



(آذار) ١٩٠٤، كتب مفتي الديار المصرية آنذاك، الإمام محمد عبده، باسمه المستعار «سائح بصير»، مقالاً في مجلة «المنار» التي كان يصدرها محمد رشيد رضا، عن زيارة قام بها لجزيرة صقلية، وقد جاء فيه: «لا تبخس أهل سيسليا (صقلية) حقهم، فإنّهم فهموا مسألة لا بأس بفهمها، وأظنهم عرفوا ذلك من إخوانهم أهل شمالي إيطاليا وبقية الأوروبيين، وهي المحافظة على الآثار القديمة والجديدة».

لم يخفِ الإمام محمد عبده إعجابه بظاهرة اهتمام الصقليين بالآثار، لا بل استفاض في الكتابة عن مشاهداته، مشيداً بحرص هؤلاء القوم على حفظ الصور المرسومة على الورق والنسيج، وكذلك التماثيل.

وفي معرض تفسيره لهذا «الحرص الغريب»، كتب الإمام محمد عبده: «إذا كنت تدري السبب في حفظ سلفك للشعر، وضبطه في دواوينه، والمبالغة في تحريره، خصوصاً شعر الجاهلية، وما عني الأوائل - رحمهم الله - بجمعه وترتيبه، أمكنك أن تعرف السبب في محافظة القوم على هذه المصنوعات من الرسوم والتماثيل، فإن الرسم ضرب من الشعر الذي يُرى ولا يُسمع، والشعر ضرب من الرسم الذي يُسمع ولا يُرى».

وعلى أثر ذلك، انطلق الإمام محمد عبده في الحديث عن «حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية»، و«هل هذا حرام أو جائز أو مكروه أو مندوب أو واجب؟»، فقال: «إنّ الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محي من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتي، وهو يجيبك مشافهة».

واستطرد: «إذا أوردت عليه (المفتي، وهو نفسه كاتب المقال) حديث: إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصوّرون، أو ما في معناه مما ورد في الصحيح، فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك: إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين: الأول اللهو، والثاني التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين. والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه. والمصور في الحالين شاغل عن الله، أو ممهد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات».

وأضاف مفتي الديار المصرية: «يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرّم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل»[٧].

نجد هناك من يحاول أن ينتهج منهجا وسطيا، وهو قريب من الإصلاحي عبده في عرضه، إلا أنه ينتهج منهجه في الاستدلال ويشابه أغلبَ تحليلات المؤسسات الدينية العربية والإسلامية في موقفها من الحادثة، وهي تقارب الأمر لتدفع عن الإسلام هذا الأمر وما يصيبه من تقولات، وكأنهم يريدون الدفاع عن الإسلام ممن يتهمونه أنه مضاد للثقافة القديمة ومنتجاتها الحضارية. إذ يشير هذا النهج إلى هذا الأمر بالقول: «بالمقابل كانت هناك مواقف تنحو هذا المنحى، فقد جاء في إحدى

٧- و سام متي، الإسلام والتماثيل، بين محمد عبده وأبيس بكر البغدادي، http://goo.gl/z0E٠yc

تلك الأقوال: جرت أقلام بعض المنتسبين إلى الإسلام لتبيح وتحلل وتفتري وتكذب زوراً باسم الإسلام في قضية هدم تماثيل بوذا. ولقد اتكأ أصحابها في أقاويلهم الباطلة على جملة من الشبه، وظنوا أن باطلهم سينفق، فافتروا على الصحابة الفاتحين، بل وافتروا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يأت لهدم التماثيل قصداً كما فعلت حركة طالبان حين هدمت التمثالين. ولكن أنى لهم الوصول إلى أغراضهم وألسن العلماء لهم بالمرصاد؟! فلا يصح القول بأن الهدم كان للأصنام المعبودة في مكة أو المدينة أو الجزيرة العربية، وأبقيت التماثيل التي لم تعبد من دون الله»[٨].

بالمقابل، نجد تأصيلات وتأويلات مختلفة تعتمد قراءة سلفية للنص، وهي بالتالي تنتمي الى التأويل النجدي للتراث، التي تكفر المخالفين لها، وتعتبر ما كتبه الإمام محمد عبده أو عدوه انحرافا يستوجب «تكفير» صاحبه. إنهم يستندون إلى مرجعيات حاكمة في بعض الدول العربية، تتبنى تلك المرجعيات وتتخذ منها مرجعية في تدينها. وعلى الرغم من أنها تدعي أنها غير منتهجة منهجا للتكفير، إلا أنها تكفر كل مخالف لقراءتها. وفي رؤيتها للتوحيد(٩) فهي تعد هذه الآثار من أعظم وسائل الشرك، وهنا يجمعون بين الآثار والمراقد والزيارات لدى الفرق الإسلامية، أو غير الإسلامية. فالفرق الإسلامية تعد تلك الزيارات من السنة، ولهم أحاديث ومواقع يستدلون بها، فيما أصحاب هذه القراءة؛ أي المدرسة النجدية الإخوانية ومرجعياتهم في التوحيد، يعدون تلك المزارات والزيارات أو الآثار من أعظم وسائل الشرك. ولعل هذا يظهر واضحا في فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز ٣٩١/١ . وقد تضمنت الإجابة عمن يسأل عن تلك المراقد والزيارات والآثار (وإذا عبدت بيوت الأنبياء والصالحين، فما الفرق بينها وبين قبر اللات؟ أليس اللات قبر رجل صالح؟ فهل يجوز بقاء هذه الأوثان، سواء كان بيتاً أم قبةً، أم حجراً أم صنماً؟ والمؤمن الموحِّد المتبع للنبي صلى الله عليه وسلم يسأل نفسه: هل حفظ لنا النبي صلى الله عليه وسلم قبور الأنبياء أو بيوتهم أو أماكنهم؟ أين قبر نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام؟! ولماذا لم تحفظ لنا الشريعة أماكن بيوت الأنبياء والصالحين؟!! وأين هي بيوت الصالحين من قوم عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء؟ وأين هي أماكن عبادتهم؟ وهل أرشد النبي إلى زيارة المساجد التي صلى فيها الصالحون دون غيرها كما فضل المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى؟!)

٨- للشيخ: (محمد إسماعيل المقدم، ، الإسلام عدو الأصنام،
https://goo.gl/U٥AIv٠

٩- مفهوم التوحيد: عند محمد بن عبد الوهاب: ركز هذا الكتاب على توحيد العبادة، وهو توحيد الألوهية، والتحذير من الشرك الأكبر والأصغر، مع الكلام على توحيد الأسماء والصفات، وبيان الأدلة من الكتاب والسنة على خطر الشرك، وبيان ما بعث الله به رسله من التوحيد.وقد بدأ المصنف هذا الكتاب ببيان توحيد العبادة؛ لأن أكثر الناس في زمانه قد جهلوا هذا التوحيد، ووقعوا في كثير من الأعمال والأقوال التي تنافيه، ثم ختم كتابه بتوحيد الأسماء والصفات، ليكون هذا الكتاب شاملا لأنواع التوحيد الثلاثة" انظر: عبد الإله بن عثمان الشايع، عناية العلماء بكتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب، دار طيبة، ١٤٢٢، ص ٢١

أول موقف يطالعنا من تفجير الآثار وتدميرها هو موقف علماء ومؤرخين، ومنهم آثاريون، رأوا أن «القرآن الكريم دعا إلى التفكر والتدبر والسير في الأرض للنظر في سير الآخرين، وأخذ العظة منهم»

وكانت هناك مطالب تقدم بها بعض الباحثين[10].

---

١٠ ونورد الكلام من موقع الشيخ ابن باز: "كتب مقالًا في الموضوع نشرته جريدة المدينة بعددها الصادر برقم (٥٤٤٨) وتاريخ ٢٢/ ٤/ ١٤٠٢ هـ بعنوان (طريق الهجرتين) قال فيه: (والكلمة المنشورة بجريدة المدينة بالعدد (٥٤٣٣) وتاريخ ٧/ ٤/ ١٤٠٢ هـ للأستاذ البحاثة عبد القدوس الأنصاري عطفاً على ما قام به الأديب الباحث الأستاذ عبد العزيز الرفاعي من تحقيق للمواقع التي نزل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الذي سلكه في هجرته من مكة إلى المدينة المنورة، تدفعنا إلى استنهاض همة المسئولين إلى وضع شواخص تدل عليها، كمثل خيمتين أدنى ما تكونان إلى خيمتي أم معبد، مع ما يلائم بقية المواقع من ذلك بعد اتخاذ الحيطة اللازمة لمنع أي تجاوز يعطيها صفة التقديس أو التبرك أو الانحراف عن مقتضيات الشرع؛ لأن المقصود هو إيقاف الطلبة والدارسين ومن يشاء من السائحين على ما يريدونه من التعرف على هذا الطريق ومواقعه، هذه لمعرفة ما عاناه الرسول صلى الله عليه وسلم في رحلته السرية المتكتمة هذه من متاعب، وذلك لمجرد أخذ العبرة وحمل النفوس على تحمل مشاق الدعوة إلى الله تأسياً بما تحمله في ذلك عليه والسلام، على أن تعمل لها طرق فرعية معبدة تخرج من الطريق العام، وتقام بها نزل واستراحات للسائحين، وأن يعنى أيضاً بتسهيل الصعود إلى أماكن تواجده صلى الله عليه وسلم بدءً بغار حراء، ثم ثور، والكراع حيث تعقبه سراقة بن مالك حتى الوصول إلى قباء، وما سبق ذلك من مواقع في مكة المكرمة كدار الأرقم بن أبي الأرقم، والشعب الذي قوطع هو وأهله فيه، وطريق دخوله في فتح مكة، ثم نزوله بالأبطح، وكذا في الحديبية وحنين وبدر، وكذلك مواقعه في المدينة

هناك تأصيلات وتأويلات مختلفة تعتمد قراءة سلفية للنص، وهي بالتالي تنتمي الى التأويل النجدي للتراث، التي تكفر المخالفين لها، وتعتبر ما كتبه الإمام محمد عبده أو عدوه انحرافا يستوجب «تكفير» صاحبه

تقول باستثمار الآثار الإسلامية وتعظيمها كما هو حال باقي الآثار الغربية والفرعونية في مصر، ومن هذه الآثار الإسلامية: غار حراء، وغار ثور، وهنا جاءت الإجابة التي قدمها الشيخ ابن باز: «ولما كان تعظيم الآثار الإسلامية بالوسائل هذه يخالف الأدلة الشرعية وما درج عليه سلف الأمة وأئمتها من عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى أن مضت القرون المفضلة، ويترتب عليه مشابهة الكفار في تعظيم آثار عظمائهم، وغلو الجهال في هذه الآثار من الأمور الشرعية، وهي في الحقيقة من البدع المحدثة، ومن وسائل الشرك، ومن مشابهة اليهود والنصارى في تعظيم آثار أنبيائهم وصالحيهم واتخاذها معابد، ومزارات»[١١].

وهناك قراءات أخرى تشارك القراءة النجدية المرجعية السلفية، كما جاء لدى الشيخ محمد حسان[١٢]، وهو المحسوب على التيار السلفي، بخصوص تحريمه للتماثيل الأثرية، وأحقيّة المواطنين في الاستيلاء على ما يعثرون عليه من آثار في منازلهم، وهو ما أثار ردود فعل غاضبة في أوساط مسؤولي الآثار المصرية. وورد في نص هذه الفتوى ردًّا على أحد المستفتين أنه «إذا كانت الآثار في أرض تملكها أو في بيت لك، فهذا حقك ورزقك، ساقه الله لك، ولا إثم عليك ولا حرج، وليس من حق دولة ولا مجلس، ولا أي أحد أن يسلبك هذا الحق، سواء أكان ذهبًا أو كنزًا، أما إذا كانت تلك الآثار تجسد أشخاصًا فعليك أن تطمسها، لأن النبي نهى عن بيعها، ومن حَرُمَ بيعه حرم ثمنه. وأما إن كانت هذه الآثار في أرض عامة تمتلكها الدولة، فليس من حقك أن تأخذها أو تهرِّبها أو تسرقها وتبيعها، فهذا حرام ومالُها حرام»[١٣]..

الخاتمة

ما نصل إليه من استدلال أن داعش تنظيم ديني يلتزم بالموجهات الشرعية التي تقوم عليها أغلب القراءات السلفية التي تعطي هذا الحكم، على الرغم من اختلافاتها الآنية؛ إلا أنها تبقى متوافقة وتدخل ضمن المسكوت عنه في هذا الجانب. إلا أن الرافد المباشر لهذه القراءة هو الرافد النجدي الإخواني، حيث إن هذه القراءة تعد المعين الذي تستشف منه المنظمات الجهادية الأصولية ومنها داعش في تعاملها مع الآثار. فهي رموز للكفر ولا بد من إزالتها، سواء كانت قديمة أم تابعة للمسيحيين وغيرهم، أو للمسلمين بطوائفهم المختلفة. فهي تعد رموزا شركية، والتي تناسلت في الدوائر الرسمية العربية وخصوصا جامعة الدول العربية[١٤]. إنه يمكن العودة إليها والاستدلال بها على ما ذهبنا إليه. وبالتالي، فإن الحل يقوم على التعامل مع تلك القراءات بالنقد العلمي، والتعامل معها بقراءة بشرية قابلة للنقد والتقويم. وهذا لا يتحقق دون تأويل ودون قوانين تمنح الحرية وتحرص عليها في ظل خطاب مدني تعددي يقوم على الاعتراف بالمختلف، وبحقه في الوجود والوطن، بوصفه شريكا له كامل الحقوق بوصفه مواطنا.

المنورة، ومواقع غزواته، وتواجده في أريافها، ثم طريقه صلى الله عليه وسلم إلى خيبر وإلى تبوك، وتواجده فيهما لإعطاء المزيد من الإحاطة والإلمام بجهاده الفذ في نشر الدعوة الإسلامية والعمل على التأسي به في ذلك) أ هـ

كما دعا الدكتور فاروق أخضر في مقاله المنشور في جريدة الجزيرة بعددها رقم (٣٣٥٤) وتاريخ ١٣/ ١/ ١٤٠٢ هـ إلى تطوير الأماكن الأثرية في المملكة لزيارتها من قبل المسلمين بصفة مستمرة لضمان الدخل بزعمه بعد نفاذ البترول، ومما استدل به: (أن السياحة الدينية في المسيحية في الفاتيكان تعتبر أحد الدخول الرئيسة للاقتصاد الإيطالي، وأن إسرائيل قد قامت ببيع زجاجات فارغة على اليهود في أمريكا على اعتبار أن هذه الزجاجات مليئة بهواء القدس)، كما أشار إلى أنها ستؤدي من الفوائد أيضا: (في تثبيت العلم بالإسلام عند الأطفال المسلمين... إلخ)" انظر:

http://goo.gl/gCo٢qq

١١- فهد بن سعد أبا حسني، أصنام المسرّكني هل ستحمى باسم الآثار؟

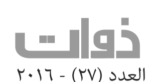
http://goo.gl/Iqe٥lm

١٢-الشيخ محمد حسان: الاسم: محمد إبراهيم إبراهيم حسان، اسم الشهرة: محمد حسان، الميلاد: ٨ / ٤ / ١٩٦٢ولد في قرية دموه مركز دكرنس / الدقهلية، المؤهل: بكالوريوس إعلام - جامعة القاهرة، عمل مدرساً لمادتي الحديث ومناهج المحدثين في كليتي الشريعة وأصول الدين بجامعة الإمام / محمد بن سعود. تلقى العلم على يد: ١- الشيخ عبد العزيز بن باز ٢ - الشيخ محمد بن صالح بن العثيمين ٣ - الشيخ عبد الله بن الجبرين ٤- الشيخ عبد القادر شيبة الحمد،

http://goo.gl/UnaSFB

١٣- الآثار في نظر الإسلام، http://goo.gl/fJ٢KeD

١٤- https://goo.gl/xu٣tsW



حكاية اكتشافي لموقع عماد السيد المسيح كمعلم تراثي عالمي





بقلم:
د. محمد وهيب
باحث أردني وأستاذ الآثار

لم يتوقف البحث يوماً عن مكان عماد السيد المسيح؛ فالموقع كان معروفاً في بطون الكتب المقدسة، وذكرته المصادر التاريخية وأكدته وصوفات الرحالة، لكن أحداً لم يجرؤ على القول إنه وصل إلى مكان العماد في عصرنا الحالي، حتى كانت مشيئة الله بظهوره وبزوغ فجره من جديد على الجانب الشرقي لنهر الأردن المبارك، واستغرق البحث عن الموقع وقتاً طويلاً في المكتبات، ليتم التثبت بشكل نهائي من مكانه، وبدأت بعد ذلك الأعمال الميدانية، حيث تمت زيارة التل عدة مرات متتالية بهدف التعرف على حقيقة المكان، وجمع المعلومات الأولى، ثم تنظيم العمل وفق منهج البحث العلمي، ومن خلال أعمال المسح الميداني الأولى التي تم القيام بها عام ١٩٩٦، ظهرت عشرات المواقع المحتاجة لأعمال البحث والتنقيب والتوثيق وفق قواعد البحث العلمي، وسارت الأمور متوافقة ومنسجمة، وبدعم وزارة السياحة ودائرة الآثار لهذه الجهود.

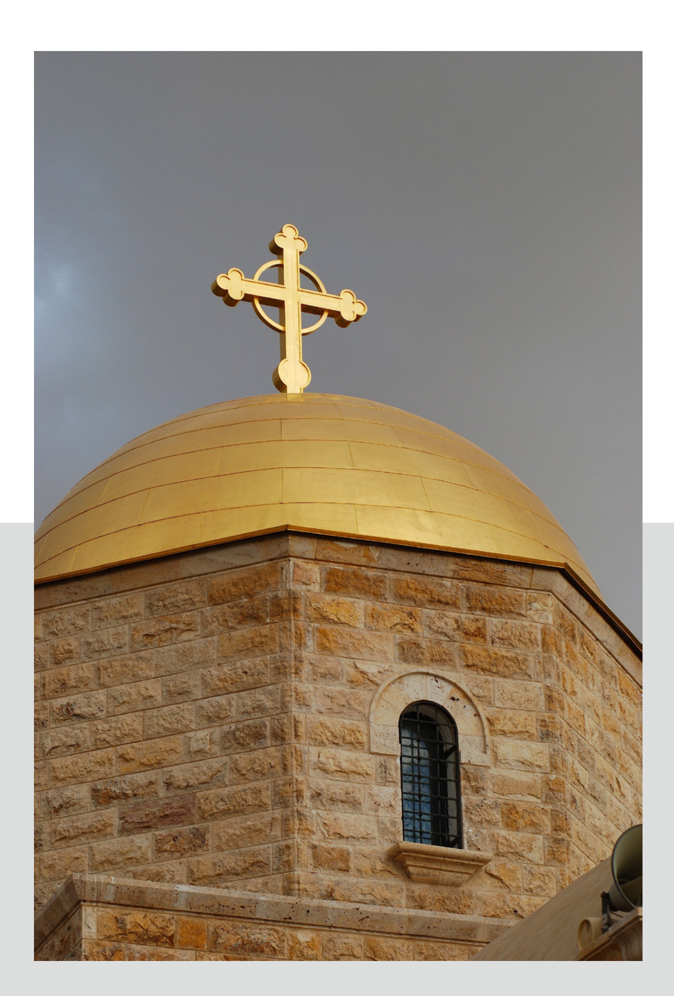
واجهتُ بعض المصاعب لكن تغلبت عليها مثل تأثير النشاطات الزراعية، التي كانت تجري على أطراف وادي الخرار منذ مطلع القرن الماضي، وارتفاع درجات الحرارة فوق ٤٥ درجة في أخفض بقاع الكرة الأرضية، ومهاجمة الأفاعي والحيوانات الضالة لي ولفريقي الذي كان يزيد عدده عن المئة من مهندسين وفنيين وخبراء ومساحين ورسامين ومصورين وخبراء تحاليل ودكاترة أنثروبولوجيا، حتى تحقق الاكتشاف وظهر للعالمين، واتبعت أسلوب البحث العلمي لإقناع الغرب والشرق بالاكتشاف، وقمت بإعداد الأبحاث العلمية أولا بأول، وكنت أستعين بالمختبرات والاستشارات العلمية من

أشرفت على إقامة أول احتفال عالمي في الموقع، حضره أربعون ألف مشارك لأول مرة في الأردن، ثم تلا ذلك تنظيم احتفال كبير لزيارة قداسة البابا يوحنا بولس الثاني

المغطس متوسط في حجمه كبير في مكانته مبارك في إرثه الحضاري المتمثل بالتل ومحيطه على قمته وجوانبه

كبار العلماء، وأقوم بالدراسات المقارنة وإعداد الخرائط والمخططات، فلم أكن أعرف الليل من النهار، وكان همي تحقيق النجاح وإبراز الموقع.

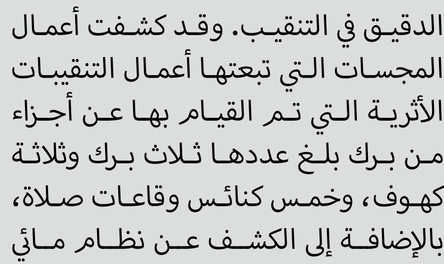
تشرفت بزيارة العديد من رؤساء الدول والحكومات العربية والأجانب وشخصيات عالمية بارزة من رؤساء وقادة ووزراء، ورؤساء طوائف عالمية، وكبرى شبكات التلفزة والصحافة العالمية، ومئات الآلاف من الأردنيين والعرب والأجانب، وأشرفت على إقامة أول احتفال عالمي في الموقع، حضره أربعون ألف مشارك لأول مرة في الأردن، ثم تلا ذلك تنظيم احتفال كبير لزيارة قداسة البابا يوحنا بولس الثاني، حضره عشرون ألف مشارك وحقق النجاح بامتياز، وعرف العالم المغطس، وانتشر خبره وذاع صيته في الآفاق. وسرعت من وتيرة النشر العلمي للمكتشفات في المجلات والحوليات العلمية المتخصصة في أمريكا وأوروبا وجنوب شرق آسيا، وكنت أنشر الأبحاث في المجلات المصنفه عالميا بـ (سكوبس وثومبسون) وذات معامل تأثير عالمي مباشر Impact Factor حسب تصنيفات أرق الجامعات الأوروبية والأمريكية، ونجحت في ذلك مما عرف العالم الأكاديمي والجامعات الأرق في العالم باكتشاف المغطس، وهي المرتبطة بوكالات السياحة والسفر الدولية. كما ساهمت بالنشر العلمي في العالم العربي، خاصة مصر ولبنان، وأشرفت على عدة رسائل للماجستير والدكتوراه في الأردن وأوروبا موجودة في أرشيفاتها، وها هي الكتب التي نشرتها عن الاكتشاف هنا وهناك في العالم العربي، وفي بلدان أوروبا تترجم لعدة لغات: الإنجليزية والإيطالية وغيرها، ومئات المقالات العلمية المنشورة في مجلات البحث العلمي، وقدمت المعلومات ونتائج الاكتشافات على مواقع متخصصة على وسائل التواصل الاجتماعي في حينها، غطت كافة أنحاء الكرة الأرضية، وعقدت مئات المحاضرات والندوات في الجامعات والأندية



والجمعيات والمدارس، وشاركت في مئات المؤتمرات الدولية في أوروبا وأمريكا والدول العربية والمحلية، وكان موضوعي بامتياز هو المغطس واكتشافه وإظهاره وترويجه.

ومما أذكره أنه وفي مطلع عام ١٩٩٧ تمت المباشرة بأعمال المجسات الاختبارية في أهم مواقع المغطس، وهو تل مار الياس، بهدف التعرّف على عمق الطبقات الأثرية في الموقع، وكذلك الكشف عن الدور التاريخي للموقع وأسباب كثافة المخلفات العمائرية على الجزء العلوي منه، حيث تم اتباع أسلوب البحث العلمي

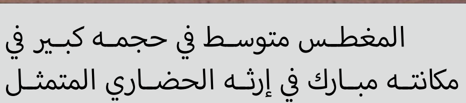




الدقيق في التنقيب. وقد كشفت أعمال المجسات التي تبعتها أعمال التنقيبات الأثرية التي تم القيام بها عن أجزاء من برك بلغ عددها ثلاث برك وثلاثة كهوف، وخمس كنائس وقاعات صلاة، بالإضافة إلى الكشف عن نظام مائي لنقل المياه من مناطق جنوب التل، ونظام قنوات مياه تصب في خزان وبئر أقيما خصيصاً لتجميع المياه وحفظها لاستخدامها في نشاطات العمل اليومي في التل ومحيطه المجاور.

خارطة توضح المناطق والمواقع المحيطة بموقع عماد السيد المسيح

وقد شهد التل عدة فترات تاريخية ابتداءً من الفترة الرومانية المبكرة إلى الفترة المتأخرة، ثم الفترة البيزنطية المبكرة والمتأخرة، وقد تم الاعتماد على طرق علمية دقيقة للحصول على التاريخ الحقيقي للمكتشفات، وخضعت المكتشفات للدراسات المخبرية التي تم التوصل إليها أثناء موسم التنقيبات الأثرية في تا مار إلياس، والتي امتدت منذ نهاية عام ١٩٩٦ وإلى غاية عام ٢٠٠٢، حيث استغرق الاكتشاف ٦ سنوات من العمل المتواصل على مدار العام.



المغطس متوسط في حجمه كبير في مكانته مبارك في إرثه الحضاري المتمثل بالتل ومحيطه على قمته وجوانبه، يسمونه الآن تل الخرار نسبة إلى كُثر المياه من حوله، حيث إن جريانها يصدر صوتاً يبعث الراحة والاطمئنان في النفوس، ويتردد صدى خريرها وجريانها بين جنبات الوادي، هذه المياه التي تنبع حول هذا التل مياه مقدسة طاهرة ونقية ويقول الرحالة إنها المياه التي عاش حولها نبي الله يحي/ يوحنا، اختار مكانه بالقرب من هذا النبع، فسّمي بذلك نبع يوحنا، نعم الاختيار



ما زال هذا النبع المتدفق يروي في جريانه سيرة الأنبياء والرسل الذين عبروا بالقرب منه، وأولئك الذين أقاموا عنده، والذين تطهروا في مياهه العذبة

الذكي لهذا النبي الذي أُوتي الحكمة وهو صغير، وهو صاحب القلب المؤمن كان ينادي بدعوته من هذا المكان، ويرشد كل من يلجأ إلى هذا النبع للشرب أو التزود بمياهه؛ فهو موقع اختاره دون غيره من المواقع والوديان المجاورة. وبالقرب من هذا النبع كان يعبر من هنا طريق قديم أسماه المؤرخون طريق حسبان- أريحا، ولنا أن نتصوّر حاجة المسافرين عبر هذا الطريق للماء والراحة تحت أشجار النخيل والطرفا هرباً من أشعة الشمس ونباتات هذا الوادي الذي يتسم بأجواء معتدلة ونسيم عليل، فيجدون هذا النبي البار بوالديه ينتظرهم، فيرشدهم إلى ما يصلح دينهم ودنياهم وآخرتهم ويأخذهم إلى طريق البر والإصلاح؛ فهو في هذا الوادي مستقراً ومكان إقامته الذي يأوي إليه للراحة يقوم بالدعوة منه إضافة إلى تجواله بين البلدات والقرى، ففي راحته يدعو وفي تنقله يدعو، هكذا كانت تنشئته الدينية زاهداً في حياته متقشفاً ومنحه الله اسماً مميزاً لم يكن معروفاً من قبل لإحياء هذا الدين، فسمي يحيى (يوحنا).

كان اختياره للنبع العذب المبارك بجانب التل المبارك كناية عن الطهارة التي حبا الله بها هذا النبي (يحيى بن زكريا)؛ فكانت هناك صلة وعلاقة مع النبي الذي سبقه (إلياس). ولا غرابة أن يختار يوحنا موقع تل الخرار، وهو أيضاً يسمى (تل الياس) ليقيم بجانبه؛ فالمؤرخون يؤكدون أن إلياس كان مقيماً في هذا الوادي في كهف صغير زاهداً وناسكاً، وذكر أنه رُفع

بأمـر الله إلى السـماوات مـن هـذا التـل بعـد أن أمـضى حياتـه في الدعـوة لإصلاح بـني البـشر.

جـاء النـبي يحـيى/ يوحنـا إلى هـذا الـوادي، ليكمـل الطريـق الـذي سـار عليـه سـلفه النـبي إليـاس عليهمـا السـلام، ومـا زال هـذا النبـع المتدفـق يـروي في جريانـه سيرة الأنبيـاء والرسـل الذيـن عـبروا بالقـرب منـه، وأولئـك الذيـن أقامـوا عنـده، والذيـن تطهـروا في مياهـه العذبـة، واسـتقبلوا جمـوع المؤمنـين التواقـين لهـذا الديـن الجديـد، ليتخلصـوا مـن وثنيـة لـم تعـد تطيقهـا نفوسـهم، كمـا وصـل لهـذا المـكان لاحقـاً الرحالـة الأوائـل الذيـن تمكنـوا مـن الوصـول إلى هـذا النبـع. ولأن الحقيقـة ضالـة المؤمـن، بحثـوا عـن هـذا النبـع بـين الجبـال والوديـان واهتـدوا إليـه، فهـذا الرحالـة (أنتونيـوس عـام ٥٦٠م) يؤكـد أنـه إلى الـشرق مـن نهـر الأردن وعـلى مسـافة أقـل مـن ميلـين يتواجـد نبـع ميـاه عـذب قـرب تلـة النـبي إليـاس، وهـو يشـير إلى نبـع الخـرار الحـالي، أمـا الرحالـة (بيتشـانزا عـام ٥٧٠م)؛ فيقـول إنـه زار ذلـك النبـع الـذي يقـع إلى الـشرق مـن نهـر الأردن، حيـث كان يوحنـا المعمـدان يعمـد فيـه.

وفي عـام (٦٧٠م وصـف الرحالـة آركلـوف) هـذا النبـع مؤكـداً عـلى أنـه يقـع في البريـة، وأن النـاس هنـاك يقولـون إن يوحنـا كان مقيمـاً عنـده وكان يـشرب منـه، وأن هـذا النبـع كان يخـرج مـن كهـف صغـير لـه سـقف مغطـى بطبقـة مـن المـلاط والمونـة.

أمـا الراهـب (ابيبانـوس عـام ٦٧٥م) فيؤكـد أن كهـف يوحنـا الـذي يبعـد أكـثر مـن ميـل إلى الـشرق مـن نهـر الأردن كان يحتـوي عـلى نبـع ميـاه متدفـق، ويـأتي الرحالـة الـروسي (دانيـال عـام ١١٠٧م) فيقـدم لنـا شرحـاً مسـتفيضاً حـول النبـع وأهميتـه، فيقـول: «إن مـكان هـذا النبـع يقـع إلى الـشرق مـن نهـر الأردن وعـلى مسـافة رميـتي سـهم، وهـو نبـع جميـل ينبـع مـن داخـل كهـف وأسـفل مجـرى مياهـه حـصى، وأن مياهـه عذبـة جـداً وبـاردة، وأن النـبي يحى/يوحنـا البشـير كان يـشرب مـن مياهـه عندمـا كان مقيمـاً في هـذا الـوادي».

ويذهـب الرحالـة (جـون فـوكاس عـام ١١٨٥م) إلى القـول إنـه في المنطقـة الـتي تقـع شرقي نهـر الأردن يتواجـد ذلـك النبـع العـذب الـذي يخـرج مـن كهـف، ويسـمى نبـع يوحنـا المعمـدان، (وفي عـام ١٨٨٢ قـام الرحالـة الإنجليـزي كونـدر) بزيـارة هـذا النبـع وأطلـق عليـه تسـمية عـين الخـرار كمـا زاره لاحقـاً (لانكسـتر هاردنـج) وأسـماه بصـة الخـرار.

وبالعـودة إلى خارطـة مأدبـا الفسيفسـائية الـتي ترجـع في تأريخهـا إلى القـرن الخامـس والسـادس الميـلادي، نجـد أن نبـع يوحنـا قـد تـم تمثيلـه عـلى الخارطـة وأُطلـق عليـه اسـم (عـين نـون صفصـاف)، ورسـم حـول النبـع إطـارا يُعتقـد أنـه يُمثـل الكهـف الصغـير الـذي كان يحتـوي عـلى النبـع، كمـا مُثـل حـول النبـع الأشـجار والنباتـات الـتي كانـت تعيـش في الـوادي في ذلـك الوقـت، مثـل أشـجار النخيـل والطرفـا والقصـب الـتي مـا زالـت لغايـة الآن تحيـط بالموقـع وتضفـي عليـه هالـة مـن الجمـال البيـئي ينـدر وجودهـا في الأماكـن المجـاورة؛ فكانـت هـذه الميـاه الموطـن الـذي اسـتقر بقربـه النـبي يحـيى ليمنـح الطهـارة للمؤمنـين القادمـين إلى واحـة الإيمـان والتقـوى.

ولا يخامرنـا شـك بأنـه كان في هـذا المـكان ذلـك الصـوت الصـارخ في البريـة يُمهّـد الطريـق لقـدوم السـيد المسـيح، وينـذر بقـرب يـوم الحسـاب ويعيـش في حياتـه مثـل عابـر السـبيل، وأخـذت الجمـوع تتزايـد مـن حولـه يؤمنـون برسـالته، ويتبعـون تعاليمـه يقيمـون في بيـوت بسـيطة لـم يبـق مـن أثرهـا الكثـير، وتـم الكشـف عـن مخلفـات الفـترة الـتي عـاش خلالهـا يوحنـا المعمـدان، ويتمثـل معظمهـا بـالأواني الفخاريـة التي كانوا يسـتخدمونها وترجـع في تأريخهـا إلى القـرن الأول الميـلادي، وبعـد هـذه الحقبـة المليئـة بالأحـداث التاريخيـة التقـى النـبي يحـيى/ يوحنـا مـع السـيد المسـيح في هـذا الـوادي المبـارك، وبعـد تعميـده حسـب آيـات الإنجيـل دخـل وادي الخـرار مرحلـة أخـرى تاريخيـة، حيـث افـترق بعدهـا النـبي يحـيى والسـيد المسـيح، فتوجـه المسـيح إلى القـدس بعـد عبـوره النهـر، وتوجـه في الاتجـاه المعاكـس يوحنـا إلى عـين سـالم، ثـم سـجيناً في مـكاور ليكـون وادي الخـرار المـكان الـذي جمـع الأنبيـاء، والـذي منـه افترقـا ليواجهـا مصيرهمـا في هـذه الدنيـا.

بعـد مـرور فـترة مـن الزمـن، جـاء أتبـاع النـبي يحـيى والسـيد المسـيح، ليقيمـوا في هـذا الـوادي ليسـتمر نسـيج الحيـاة، حـتى بلغـت هـذه المنطقـة أوج الاهتمـام بهـا منـذ بدايـة القـرن الرابـع حـين جـاء الرحالـة، ليكتبـوا عـن أهميتهـا وأحداثهـا ومـن بينهـم كانـت هيلانـة أم الإمبراطـور قسـطنطين، أول امـرأة تعـبر نهـر الأردن إلى واحـة الإيمـان عـلى الجانـب الـشرقي، حيـث زارت المـكان الـذي كان يوحنـا مقيمـاً فيـه وكذلـك المـكان الـذي عمّـد فيـه النـبي يحـيى والسـيد المسـيح في وادي الخـرار عـلى الجانـب الـشرقي لنهـر الأردن.

قام المؤمنون بجهود ذاتية وفردية أحياناً بتوفير المال والكفاءات لهذا الوادي خلال العصر البيزنطي وخاصة القرنيين الخامس والسادس



فمكان العماد المرتبط بالنبي يحيى (يوحنا)١ كان في بداية الوادي قرب تل الخرار. أما مكان عماد السيد المسيح، فكان قرب نهاية الوادي حيث يجري نهر الأردن وما بين البداية والنهاية قصة الإيمان والطهارة في وادي الخرار، من أخفض بقاع سطح الكرة الأرضية، وأخذت الأخبار تنتقل من البراري إلى القرى والبلدات والمدن العشر لتبدأ بعدها مرحلة جديدة في هذا الوادي المبارك، حيث تسابق الأباطرة والحكام لإنشاء الكنائس وأماكن العبادة والأديرة في هذا الوادي تقرباً إلى الله بالطاعات وتخليداً لذكرى أنبياء عظام، اتخذوا من هذا الوادي مقراً لهم، ليستمر الاهتمام بالوادي وتزداد وتيرة الزوار والرحالة ثم جاء الإمبراطور أنستازيوس ليبني الكنائس في هذا الوادي والإمبراطور جوستنيان، ليبني البرك والمنشآت المائية، وبدأ الرهبان يأخذون دورهم في إقامة المنشآت الدينية؛

فهذا الراهب روتوريوس يبني ديراً ضخماً في بداية وادي الخرار كشفته أعمال التنقيبات الأثرية، ويقوم بطريرك القدس مار الياس ببناء كنيسة ودير أيضاً في هذا الوادي المبارك وغيرهم الكثيرون الذين تم الكشف عما أقاموه وشادوه عبر رحلة الإيمان، مخلدين ذكراهم في الوادي على خطى الأنبياء والرسل ممن سبقوهم في العطاء، لتبقى مبانيهم ومنشآتهم ليومنا هذا، فهناك في تل الخرار على طرف الوادي كُشف عن مجموعة من المباني الدينية استخدم في بنائها الحجارة المشذّبة التي كان يتم جلبها من مسافات تبلغ بضع كيلومترات من مرتفعات سويمة يحملونها على ظهور الخيل والجمال لإيصالها للموقع، وبعد تشذيبها يبدؤون عملية الإعمار التي لم تنته في يوم من الأيام؛ لأن هذا الوادي عامر بأحداثه التاريخية والروحية منذ أن حباه الله بالبركة والطهارة، لنجد في المحصلة النهائية كنائس ودور عبادة تعج بالرهبان والمؤمنين الذين لجأوا إلى الوادي تبركاً وطمعاً في النجاة من لهيب الدنيا إلى نعيم الآخرة، ولا زالت تلك

١- النبي يحيى بن زكريا عليهما السلام حسبما ورد ذكره في القرآن الكريم، كما ورد في الإنجيل العربي بـ يوحنا المعمدان، وحيثما ورد في هذا الكتاب باسم النبي يحيى، يوحنا، المعمدان فيكون ذلك إشارة إلى اسم النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

المنشآت المائية وقنوات المياه الفخارية والحجرية التي توصل المياه للموقع تمثل خير دليل وشاهد على مدى الجهد المبذول في سبيل إنشاء أبنية ذات طابع ديني في منطقة تمثل نقطة التقاء في كلا الاتجاهين ذهاباً وإياباً فرادى وجماعات حجاجاً ومؤمنين.

فقام المؤمنون بجهود ذاتية وفردية أحياناً بتوفير المال والكفاءات لهذا الوادي خلال العصر البيزنطي وخاصة القرنيين الخامس والسادس، فاعتمد مهندسو البناء على الصخر الطبيعي في تل الخرار، حيث قاموا بقطع الصخر في الأجزاء الشمالية والغربية، وبذلك وضعوا الأساس المناسب لاستخدام الحجارة في البناء، حيث اعتمدوا على ما توفره البيئة الطبيعية لهم من أخشاب وحجارة من جوار منطقة وادي الخراز، وتميزت الكنائس التي تم إنشاؤها بصغر الحجم؛ ذلك أنها كانت كنائس مصممة للحجاج القادمين من شتى بقاع العالم لممارسة طقوس العبادة، فعند وصول الحجاج إلى معمودية يوحنا في وادي الخرار قرب تل مار الياس يغتسلون في بركة مصممة لهذا الغرض، وكان يتم منح الطهارة لأولئك الداخلين الجدد في هذا الدين في هذه البركة والبرك المجاورة أيضاً، بعدها يتوجه الحجاج إلى الكنيسة الغربية أو الشمالية على تل الخرار، ولا زالت أرضيات هذه الكنائس المفروشة من بالفسيفساء الملون دليل على الجهد الفني الذي بذل في سبيل إتقان هذه الأبنية من حيث الأشكال الهندسية والنباتية التي ما زالت تزخرف أرضية الكنائس كدليل وشاهد على عمق المحبة لهذا المكان، وجلب أغلى وأنفس أنواع الحجارة، واستخدم أمهر البنائين والحرفيين لإنشاء المباني.

من بيت عنيا شرق نهر الأردن، ووافقه البعض على ذلك وخالفه الكثيرون، لأن تغيير الاسم سيتبعه تغير المكان، إلا أن أعمال التنقيبات الأثرية الحديثة جاءت لتؤكد الحقائق، وتوضح أن بيت عنيا ظهرت من جديد شرق نهر الأردن، لتؤكد ما ورد في الكتب المقدسة وأقوال الرحالة والمؤرخين، فأصبحت الدلائل أكثر دقة وبلغت درجة عالية من النقاء والوضوح لا يمكن معها إلا التسليم بحقيقة هذا الاكتشاف وأهميته ومباركته على أرض الشهداء والأنبياء أنها أرض الأردن المباركة.

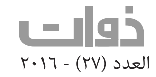
لقد وصف يوحنا نفسه بأنه صوت صارخ في البرية، وأنه كان يعمد في بيت عنيا وأن السيد المسيح قد زاره في هذا الموقع وعمده فيه. وعليه، فإن الإجابة تكون واضحة أن السيد المسيح قد تعمد في بيت عنيا شرقي نهر الأردن (وادي الخرار المبارك) ونحن نعلم أن طول هذا الوادي يبلغ حوالي كيلو مترين نزولاً، حتى يلتقي وادي الخرار مع نهر الأردن، حيث استمرت أعمال التنقيبات الأثرية متتبعين مجرى المياه الطاهرة النقية الجارية في وادي الخرار نحو منطقة النهر لتظهر مواقع جديدة.

فتم إجراء تنقيبات في منطقة نهاية الوادي، حيث يتسع وادي الخرار، وتصبح مياهه متدفقة في خط واحد، وعندها كانت النتائج مبشرة بأن الله سبحانه وتعالى قد وهب أرض المملكة الأردنية الهاشمية أرض الأنبياء والرسل بكثير من الإرث الحضاري المميز؛ فقد تم الكشف عن الموقع الذي يشير الرحالة والمؤرخون والكتاب المقدس أنه المكان الذي حظي ونال شرف عماد المسيح، فكانت الاكتشافات الأثرية في هذا الجزء شاهداً حياً على بركة المكان وأهميته.

فهذا الدير الذي أنشئ هنا على تل مار الياس، جاء تخليداً لذكرى النبي الياس والنبي يحيى، وكذلك الأبنية الأخرى، حيث استمرت عمارة الأبنية الدينية حول تل الخرار ابتداء من العصر الروماني؛ أي ما يعادل القرن الأول الميلادي الذي ما زال شاهداً واضحاً على استمرار التواصل حتى نهاية العصر البيزنطي، خلال القرنين الخامس والسادس الميلادين.

كان تل الخرار جزءا من موقع أُطلق عليه في الإنجيل (يوحنا١: ٢٨) اسم بيت عنيا ويطلق عليه بعض المحدثين اسم بيت عبرة استناداً إلى ما ذكره أوريجنوس في القرن الرابع الميلادي، حيث جاء أوريجنوس للبحث عن هذا الموقع لأهميته ومكانته، ولكنه لم يستطع الوصول إليه فاقترح أن يتم تبني اسم بيت عبرة بدلاً

لقد أخبرنا الرحالة الأوائل منذ القرن الرابع الميلادي أن مكان تعميد السيد المسيح يقع على الجانب الشرقي من نهر الأردن قرب تل النبي إلياس، وقدم البعض الآخر من الرحالة شروحات مفصلة عن هذا الموقع واليوم تكشف لنا أعمال التنقيبات عن دقة الوصف ومطابقته للواقع، فلقد قام مئات العلماء والمتخصصين المحدثين بمحاولة التعرف على هذا المكان بعضهم كان يبحث عن الموقع قريباً من الوادي، وقال إن المكان يقع في وادي نمرين وآخرين قالوا ربما في وادي غربه، وهكذا كانت جهوده مبعثرة حتى جاء وعد الله لتنكشف الحقيقة في وادي الخرار المبارك على يد مؤمنين به، فها هو مكان العماد يمتد من نهر الأردن شرقاً حتى تل مار الياس.



كانت الحقائق مطمورة أسفل التراب، وكانت زهرة هذه الاكتشافات هي بقايا الكنيسة التي بناها الإمبراطور البيزنطي أنستازيوس الذي حكم ما بين ٤٩١م-٥١٨م، فقد كان هذا الحاكم سبّاقاً لإنشاء بناء يُخلّد ذكرى تعميد السيد المسيح في ذلك المكان الواقع على حافة نهر الأردن في منطقة مصب وادي الخرار، وخوفاً من أن تتعرض هذه الكنيسة للدمار بفعل فيضانات فصل الشتاء وخاصة المياه المتدفقة من وادي الخرار أو فيضان نهر الأردن تم بناؤها فوق أقواس حجرية، وكانت بذلك كنيسة معلقة ترتكز على الأقواس والعقود وتجري من أسفلها مياه وادي الخرار ومياه نهر الأردن.

والسؤال الذي يُطرح الآن، هو لماذا يتم بناء كنيسة في مكان يتعرض للدمار وخطر الفيضان؟ ولماذا لم تبن في مكان مرتفع صخري؟ فتكون الإجابة عن ذلك، إنه مكان تعميد السيد المسيح الذي وصفه معظم الرحالة، لكن هذا المكان اختفى فجأة عن مسرح الحياة، ولم يعد أحد يعرف مكانه وحار رجال الدين والرحالة في تحديد موقعه دون جدوى، فلجأوا إلى نهر الأردن المنطقة المجاورة (موقع التعميد التقليدي) حتى تم اكتشاف هذا المكان من جديد، إنه بشارة الفرح أن نعثر على هذا المكان وحوله الأشجار الكثيفة تغطيه من كل جوانبه حفاظاً عليه منذ مئات السنين، بقي هذا المكان ساكناً وهادئاً في وسط غابة خضراء ومياه متدفقة من حوله تحرسه الرحمة والبهجة هذا المكان العظيم المبارك الذي نال شرف تعميد السيد المسيح تنحني الجباه والرؤوس أمامه خشية لله وإجلالاً وإكباراً لذكرى التقاء النبي يحيى بالسيد المسيح وهنا وهناك حوله سكن الرهبان وأقام الحجاج، ونحتوا الكهوف وبنوا البيوت ليرقبوا إشراق الشمس ومغيبها عن مكان البركة والطهارة في هذا الموقع العظيم الذي حبا الله به هذه الأرض الطاهرة.هذه حكاية اكتشاف أحد أهم المواقع الذي ادرج حديثا على قائمة التراث العالمي من طرف منظمة اليونسكو.

يرى العديد من الباحثين في مجال التراث أن التراث كفكر يشمل الأديان السماوية، ونشاطات وممارسات عديدة أخرى؛ فالتراث كلمة واسعة المعنى والدلالة

الدكتور محمد وهيب لمجلة «ذوات»: التراث الإنساني في الشرق الأوسط في دائرة الخطر والزوال

بقلم:
حاوره: مدني قصري
كاتب ومترجم جزائري

قال الدكتور محمد وهيب، إن التراث الإنساني في الشرق الأوسط في دائرة الخطر والزوال، وأن تخريب التراث في المنطقة يزداد بوتيرة متصاعدة بسبب الأوضاع غير المستقرة، والتي تشهد نزاعات مسلحة، حيث يتعرض ذاك التراث للتدمير المباشر وغير المباشر، والنهب والسلب، والبيع والتهريب.

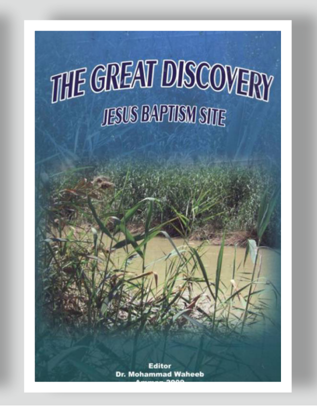
وأوضح الباحث الأردني وأستاذ الآثار، في حوار مع مجلة «ذوات»، أن مفهوم التراث العالمي يتميز بشموليته للعالم بأسره، وأن مواقع التراث العالمي هي ملكٌ لجميع شعوب العالم بغض النظر عن المكان الذي تقع فيه والحقبة التاريخية التي تعود إليها، مشيراً إلى أن منظمة اليونسكو، الراعية لهذا التراث، تسعى إلى حماية مكونات التراث العالمي في كل أرجاء العالم.

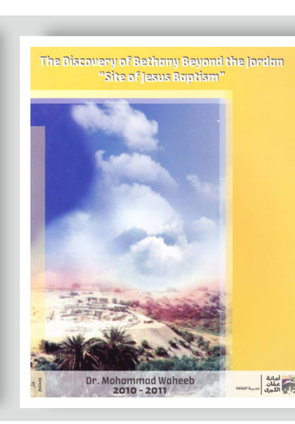
وأشار الدكتور وهيب إلى أن الجهود المستقبلية لتعزيز التراث الثقافي غير المادي تتطلب زيادة الاهتمام الحكومي العربي بهذا التراث، وتحسين التنسيق، وزيادة التواصل مع الجمهور عن طريق المزيد من التركيز على التراث الثقافي في التعليم ووسائل الإعلام، وخلق استراتيجية موحدة على مستوى العالم العربي، الذي يتوفر حاليا على استراتيجيات عديدة، مؤكدا على ضرورة تعزيز قيم الحياة المشتركة، من خلال السياحة والتراث الثقافي، حيث توجد على طول امتداد الوطن العربي الكثير من المواقع المشتركة التي تجمع سيرة الأنبياء والرسل، وكذلك تعزيز الاهتمام بالمسارات والطرق المشتركة العابرة للدول، ولا بد من إقامة المؤتمرات العالمية المشتركة التي تتناول هذه المحاور بكل شمولية.

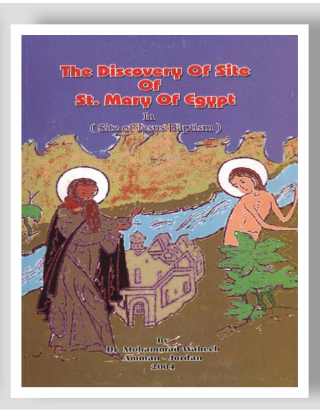
وأكد الدكتور وهيب أن التراث الثقافي قد يلعب دورا بارزا وقائيا لمنع حدوث الاختلالات والنزاعات قبل أن تقع، حتى لا يصبح التراث الإنساني هو الضحية، مشيرا إلى أن «هذه الذاكرة رغم كونها غنية ومتنوعة؛ فهي هشة ومعرضة للتلاشي والاندثار. ففي كل لحظة تزول منها مكونات لا تعوَّض. وقد استهلت اليونسكو برنامج ذاكرة العالم بغية تفادي فقدان الذاكرة الجماعية المشتركة لشعوب العالم».

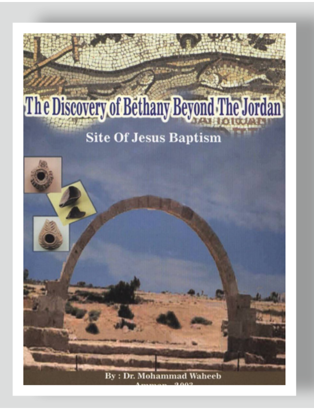
واستعرض الدكتور وهيب آراء مختلفة للمفكرين حول التراث، فمنهم من اقتصر على التراث الديني وحده، ولكن مفهوم التراث الثقافي عند معظم المفكرين أوسع من أن نحصره في دائرة الدين وحده، لأن التراث ليس شاملا للدين فقط، وإنما هو مجموعة التجارب الإنسانية المتراكمة. فالتراث مجموعة من المنجزات المادية والعلمية والفلسفية والأدبية والفنية، التي أنجزها السلف على امتداد الزمان والمكان، وأضحت ودائع بين أيدي الخلف، وهذا التراث هو الذي يوحّد هُوية الأمة.

والدكتور محمد وهيب الحسين من مواليد الأردن عام ١٩٦٢، وهو أستاذ مشارك في الجامعة الهاشمية /كلية الملكة رانيا للسياحة والتراث والآثار. عمل عميدا لكلية الملكة رانيا للتراث والآثار، ورئيسا لقسم الإدارة، ومديرا لمشاريع الاكتشافات الأثرية. له أربعون اكتشافا أثريا مهما على المستوى المحلي والإقليمي والعربي، كان آخرها اكتشاف موقع عماد السيد المسيح في منطقة «وادي الخرار» في نهر الأردن، وهو الذي نبّه إلى أهمية الموقع سياحيا ودينيا. له من المقالات العلمية المنشورة مئتان وخمسون (٢٥٠) مقالا، وثلاثون كتابا في مجال التراث والآثار، وشارك في مئات المؤتمرات الدولية والعربية والمحلية، حاصل على الدكتوراه من جامعه حاجي تبه/ أنقره تركيا.









شهد تعريف مصطلح التراث الإنساني في مضمونه تغيراً كبيراً في العقود الأخيرة من قبل منظمة اليونسكو، ويرجع ذلك جزئياً إلى الإسهامات التي أدخلتها اليونسكو

***متى ظهرت فكرة التراث الثقافي لأول مرة، وكيف تعولمت الفكرة؟**

لقد اتسع نطاق مفهوم التراث الثقافي بشكل كبير منذ مطلع القرن الماضي، وقد ساهمت اليونسكو بشكل كبير في تحقيق هذا التوسع الذي شمل معظم دول العالم ، وشهد انتشارا واسعا خلال القرن الحالي، حيث ظهرت فكرة التراث اصطلاحا في الفكر الغربي والعربي. ويرى العديد من الباحثين في مجال التراث أن التراث كفكر يشمل الأديان السماوية، ونشاطات وممارسات عديدة أخرى؛ فالتراث كلمة واسعة المعنى والدلالة.

وهنالك آراء مختلفة عند المفكرين حول التراث؛ فمنهم من اقتصر على التراث الديني لشعب ما وحده، ولكن مفهوم التراث الثقافي أوسع من أن نحصره في دائرة الدين فحسب، أو كما يذكر الألوسي، فإن التراث ليس شاملا للدين فقط، وإنما هو مجموعة من التجارب الإنسانية المتراكمة؛ فتراث وثقافة أمة ما كمفهوم هو نتاج صيرورة تاريخية ومادية تشمل البنى التحتية (المادية) والبنى الفوقية (الرمزية، الأخلاقية)؛ فالتراث مجموعة من المنجزات المادية والعلمية والفلسفية والأدبية والفنية، التي أنجزها السلف على امتداد الزمان والمكان، وأضحت ودائع بين أيدي الخلف، وهذا التراث هو الذي يوحّد هُوية الأمة.

وقد عُقدت الكثير من المؤتمرات والورش والندوات، والمحاضرات من قبل الخبراء والمتخصصين والمدربين، لصياغة اتفاقيات وطرق لنشر مفهوم التراث الثقافي وتوضيح أنّه تراث شعبي فولكلوري قريب جداً من مصطلح التراث المادي، والذي يشمل حالياً المناظر الطبيعية، والآثار الصناعية، وأشكال أخرى مختلفة لها صلة بمفهوم التراث العالمي أو التراث المشترك بين البشر. وقد انتقل الاهتمام بالتراث عبر وسائل الإعلام المختلفة، من خلال وسائله المرئية والمسموعة والمقروءة، ويتسارع انتشار مفهوم التراث الثقافي مع ظهور الوسائل الإلكترونية، وخاصة وسائل التواصل الاجتماعي.

***ما دور اليونسكو وغيرها من المؤسسات في قضية التراث الثقافي؟**

تقوم منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) بالعمل على زيادة الاهتمام والعناية بالتراث الثقافي والطبيعي الذي يُعتبر ذا قيمة متميزة بالنسبة إلى الإنسانية حول العالم ، وتجديده، من أجل صيانته والحفاظ عليه، وقد تمخض هذا المسعى عن معاهدة دولية تُعرف بالاتفاقية الخاصة بحماية التراث الثقافي والطبيعي العالمي التي تبنتها منظمة اليونسكو في عام ١٩٧٢، وصادق عليها حتى الآن ١٨٦ بلدا.

ومن المنظمات الأخرى المساهمة في حفظ التراث، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)، وهي إحدى منظمات جامعة الدول العربية، وتعنى بالحفاظ على الثقافة العربية، وهي وكالة متخصصة، مقرها تونس، تعمل في نطاق جامعة الدول العربية، وتُعنى أساسا بتطوير الأنشطة المتعلقة بمجالات التربية والثقافة والعلوم على مستوى الوطن العربي وتنسيقها.

وتعمل الألكسو على رفع مستوى الموارد البشرية في البلاد العربية العاملة في مجال التراث، والنهوض بأسباب التطوير التربوي والثقافي والاتصالي فيها، وتنمية الثقافة العربية الإسلامية داخل الوطن العربي وخارجه، ومد جسور الحوار والتعاون بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى في العالم.

كما توجد أيضا المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة أو الإيسيسكو (ISESCO)، وهي منظمة





متخصصة تعمل في إطار منظمة التعاون الإسلامي، وتعنى بميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال في البلدان الإسلامية، ومقرها الرباط.

***ما موقع التراث الثقافي العربي في التراث الإنساني؟**

شهد تعريف مصطلح التراث الإنساني في مضمونه تغيراً كبيراً في العقود الأخيرة من قبل منظمة اليونسكو، ويرجع ذلك جزئياً إلى الإسهامات التي أدخلتها اليونسكو. ولأن التراث الإنساني شاملٌ، فسنقتصر هنا على التراث الثقافي العربي المشتمل على المعالم التاريخية ومجموعات القطع الفنية والأثرية في بلدان العالم العربي، في بلاد الشام والمغرب العربي والخليج العربي وإفريقيا. كما يشمل أيضا التقاليد أو أشكال التعبير الحية، الموروثة من أسلافنا، والتي تداولتها الأجيال، الواحد تلو الآخر، وصولاً إلينا، مثل التقاليد الشفهية، والفنون الاستعراضية، والممارسات الاجتماعية، والطقوس، والمناسبات الاحتفالية، والمعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون، والمعارف والمهارات في إنتاج الصناعات الحرفية التقليدية.

***ما هو مفهوم التراث الثقافي المادي، وما هي تصنيفاته وهل هي ثابتة؟**

يقصد بمفهوم التراث الثقافي المادي، البيئة المبنية التي صنعها الإنسان، من المباني التاريخية، والتراثية، ومن البقايا الأثرية، من مدن وقرى وقلاع وحصون وطرق ومنشآت مدنية وعسكرية وزراعية ودينية، وما يتبع لها ....إلخ، وكذلك مواقع البيئة الطبيعية، مثل المناظر الطبيعية الريفية، السواحل والشواطئ، والتراث الزراعي .....إلخ).

ويمكن تلخيص تصنيفات التراث الثقافي المادي وغير المادي على النحو الآتي:

- البيئة المبنية (المباني التاريخية، التراثية، والبقايا الأثرية ....إلخ).
- البيئة الطبيعية (المناظر الطبيعية الريفية، السواحل والشواطئ، التراث الزراعي ... إلخ).
- الحرف والمصنوعات اليدوية (الكتب والوثائق، الأجسام، الصور).
- وهذه التصنيفات تتطور حسب أنواع التراث التي يتم اعتمادها حسب المعايير المتبعة بهذا الخصوص.
- لكن يوجد في العالم العربي اهتمام أيضا من قبل الحكومات بما يسمى بالتراث الثقافي غير المادي.

يقصد بمفهوم التراث الثقافي المادي، البيئة المبنية التي صنعها الإنسان، من المباني التاريخية، والتراثية، ومن البقايا الأثرية، من مدن وقرى وقلاع وحصون...

*** وما هو مفهوم التراث الثقافي اللامادي ودور التقاليد التعبيرية الشفهية بما فيها اللغة كناقل لهذا التراث؟**

حسب تعريف اليونسكو، التراث الثقافي اللامادي هو «الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات - وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية - التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحيانا الأفراد، جزءا من تراثهم الثقافي» (الماده: ٢- من نص اتفاقية حماية التراث الثقافي غير المادي).

وبتفصيل أكثر، فالتراث غير المادي يشمل الأصوات، والقيم، والتقاليد، والتاريخ الشفهي. شعبيًا يُعتبر ذلك من خلال المطبخ، والملابس، وأشكال المأوى، والمهارات التقليدية والتكنولوجيات، والاحتفالات الدينية، والفنون المسرحية، والرقص. واليوم، وفي العالم العربي يعتبر التراث المادي مرتبطا ارتباطا وثيقا لا ينفصم مع التراث غير المادي، في مشاريع الحفاظ على التراث. وقد أصبح واحداً من أولويات اليونسكو في المجال الثقافي. وتسهم اللغة بدور فاعل في هذا المجال، وخاصة اللغة العربية كناقل مشترك بين دول العالم العربي والإسلامي. إضافة إلى اللغات الأخرى، من خلال عرض التراث في المؤتمرات والورش العالمية، من خلال الاتصال الشفوي، وتعلم اللغات واللهجات المختلفة، والأشكال الأخرى المصاحبة لها، وخاصة للأجيال القادمة، حيث يتم تعليم الأطفال مناهج التراث في المدارس، ومن ثم في الجامعات، وقد أصبح تعلم الأغاني والشعر والحكايات التراثية وسردها ونقلها من أفضل أنواع مناهج وأساليب حفظ التراث.

ويشمل التراث الثقافي غير المادي الممارسات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات والأدوات والأشياء والفضاءات الثقافية التي تعترف بها المجتمعات كجزء من تراثها الثقافي، والذي يُعزز احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية. وتقوم العديد من الدول بإقامة فعاليات سنوية لتعزيز الهوية والانتماء للتراث، من خلال المهرجانات والعروض الفلكلورية، حتى أصبحت جاذبة للزوار والمهتمين، حيث أصبح الموروث الثقافي مصدر اعتزاز لهم في حاضرهم، بل وفي مستقبلهم. وقد امتزج الحاضر بالماضي بأبهى صوره وأصبح الارتباط بينهما وثيقا، تقوم على ديمومته جمعيات ومراكز أبحاث وباحثون متخصصون.

*** كيف يُحفظ التراث اللامادي، هل بالذاكرة الجمعية وحدها؟**

هنالك بعض المؤسسات، والمنظمات التي تعمل على تطوير التراث الثقافي غير المادي وحفظه، وفعلا فإن المقابلات الشخصية تعتبر وسيلة مهمة لحفظه، بسبب وفاة المعمرين وضياع ما يملكون في الذاكرة. ومع ذلك، لا يتم تنسيق الجهود الكافية في العالم العربي لحفظ هذا التراث، وهناك القليل من الوعي على معظم المستويات المجتمعية بأهمية التراث الثقافي غير المادي. وفي يومنا الحاضر، دخلت وسائل تكنولوجية حديثة لحفظ هذا النوع من التراث، واستخدام وسائل النشر الإلكتروني الحديث والتبادل الثقافي بين الدول، وعليه تعددت وسائل الحفظ الحديثة، والأرشفة، والتوثيق، وكذلك إعادة إحياء التراث اللامادي في المجتمعات، من خلال الوسائل المتعددة في شتى المناسبات.

ويشكل التراث الثقافي غير المادي، بالرغم من طابعه الهش، عاملاً مهماً في الحفاظ على التنوع الثقافي في مواجهة العولمة المتزايدة؛ ففهم التراث الثقافي غير المادي للمجتمعات المحلية المختلفة، يساعد على الحوار بين الثقافات ويشجع على الاحترام المتبادل لطريقة عيش الآخر. وتظهر أهمية التراث الثقافي غير المادي بشكل جلي في المعارف والمهارات الغنية

الـتي تنقـل عـبره مـن جيـل إلى آخـر، والقيـم الاجتماعيـة والاقتصاديـة الـتي ينطـوي عليهـا هـذا النقـل.

***يقـول الأنثروبولوجيـون إن الأسـاطير البدائيـة نصـوص مقدسـة ترسـم حيـاة البدائيـين، وتعاليـم ثابتـة، كالتعاليـم السـماوية لـدى الشـعوب المتحضرة، وهـو مـا يفسر عـدم قابليـة هـذه الشـعوب للتطـور، هـل يسـاعدنا هـذا النمـط التراثي عـلى فهـم سـيكولوجية هـذه الشـعوب، بعيـدا عـن اتهامهـا بالتخلـف؟**

غالبًـا مـا نجـد في الموروثـات الشـعبية المغـزى الأخـلاقي أو الديـني، والمعـنى الفلسـفي، أو النمـط السـلوكي المفضـل، فنجـده يـبرز ويطفـو فـوق الأحـداث، ويمكـن للباحـث أن يلاحـظ دون أدنى عنـاء كيـف أن مغـزى الأسـطورة، أو الحكايـة، أو دلالـة القصـة يـبرزان حـتى مـن عنوانهمـا. ولا تخلـو حكايـة، مهمـا صغـر حجمهـا، أو قـل تداولهـا، مـن نقـدٍ لجانـب معـيّن مـن جوانـب الحيـاة الاجتماعيـة، إمـا بإبـرازه في صـورة بشـعة، أو في صـورة مشرقـة؛ فحـتى الأسـاطير، أو الحكايـات الخفيفـة الـتي تتخـذ التفكـه طابعـاً لهـا، نجـد أنهـا تقصـد مـن وراء الفكاهـة نقـداً لاذعـاً. وهـذا يدعـو إلى الاعتقـاد بـأن الأدب الشـعبي ملـتزم بالـضرورة، وهنـا لا بـد مـن الإشـارة والتفريـق مـا بـين مغـزى الحكايـة ومغـزى الأسـطورة ودورهـا في تقـدم الأمـم أو العكـس.

فالأسـطورة هـي قصـة خياليـة، أو مختلقـة ترتبـط بالظواهـر والكـوارث الطبيعيـة وتفسـيرها؛ فلقـد تصـور الأولـون المطـر إلهًـا يصـب المـاء مـن إنـاء بالسـماء، وأن الريـح لـه إلـهٌ ينفخهـا بمـراوح، وأن الشـمس إلـهٌ، لأنهـا تـضيء الدنيـا وتشـعل النـيران. وكان الإنسـان الأول يـؤدي طقوسـا للحصـول عـلى هـذه الأشـياء، وكان يعيـش مـع أسـاطيره. كمـا انشـغلت كل الحضـارات القديمـة بالخلـق والخليقـة. وتعتـبر الأسـاطير حكايـات مقدسـة لشـعب أو قبيلـة بدائيـة، وتراثـا متوارثـا، ويطلـق عـلى هـذه الأسـاطير أحـلام اليقظـة، ولهـا صلـة بالعقائـد الدينيـة، كمـا أنهـا تعـبّر عـن واقـع ثقـافي لمعتقـدات الشـعوب البدائـيـة، كالمـوت والحيـاة الأخرويـة. ومـا زالـت القبائـل البدائيـة تمـارس الطقـوس وتتبـع أسـاطيرها الـتي تعتـبر نوعـا مـن تاريخهـا الشـفاهي الـذي لـم يـدوّن. ومـن خـلال الملاحـم، تـروي الشـعوب روايـات عـن أجدادهـا، وحروبهـا، وانتصاراتهـا، وعـن سـيرها الشـعبية الملحميـة، لهـذا لا تعـد الأسـاطير تاريخـا يعتمـد عليـه، لأنهـا مرويـات خرافيـة خياليـة؛ فالإنسـان البـدائي لـم يكـن يشـغل عقلـه لتفسـير الظواهـر الطبيعيـة، حيـث كان يعتـبر، مـن منظـوره، الشـمس والقمـر والريـاح والبحـر والنهـر، بـشرًا مثلـه.

لهـذا ظهـرت أسـاطير الأولـين لـدى البابليـين والفراعنـة والرومـان والإغريـق والمايـا، لأن الأسـطورة مـا هـي إلا نتـاج لتفسـير سـاذج مـن قبـل الشـعوب البدائيـة لظواهـر الطبيعـة المختلفـة الـتي كانـت تصادفهـم في حياتهـم اليوميـة. وبالعكـس مـن ذلـك، فـإن الحكايـة في معظمهـا تعكـس حـوادث حقيقيـه جـرت عـلى أرض الواقـع. وهنـا فـإن المغـزى في حكايـات الـتراث الشـفوي يركـز عـلى رفـض الظلـم والـذل، والانتصـار للحـق، والدفـاع عـن الوطـن والأرض والعـرض بأغـلى مـا يملـك الإنسـان، وليـس لذلـك علاقـة بتخلـف واقـع الإنسـان الحضـاري، أو تقدمـه، حيـث أصبـح مـن المسـتحيل التمسـك بالخرافـات في ظـل العولمـة الجارفـة، والتقـدم التكنولوجـي الهائـل في مختلـف ميادـيـن الحيـاة، وفي حـال وجـود ذلـك، فإنـه بمثابـة انتحـار شـامل وعزلـة.

***هـل الجاهليـة الـتي سـبقت الإسـلام تركـت لنـا شيئا مـن الـتراث، وهـل كان يمكـن للأصنـام، مثـلا، أن تصبـح جـزءا مـن هـذا الـتراث؟**

مصطلـح الجاهليـة خاطـئٌ، لأن العـرب كانـوا يملكـون إرثـا حضاريـا كبـيرا أثّـر في الحضـارات المجـاورة

مصطلح الجاهلية خاطئ، لأن العرب كانوا يملكون إرثا حضاريا كبيرا أثّر في الحضارات المجاورة إيجابا، من خلال طرق القوافل التجارية



يعدّ التراث ثروة لا تقدر بثمن، ولا يمكن أن تعوَّض، وتقوم اليونسكو بوضع معايير وضوابط من خلال ما يقدمه الخبراء والمتخصصون من أعضاء اللجان المشاركة

إيجابا، من خلال طرق القوافل التجارية، مثل طريق الإيلاف القرشي، ما بين الجزيرة العربية وبلاد الشام، وطريق البخور الدولي القادم من اليمن والمتجه إلى أوروبا. وعليه، فإن المصطلح المناسب للتعريف، والبديل للجاهلية هو «العرب قبل الإسلام». ويكفي أن نتعرف على نبوغ العرب في مجال علم الكلام، والتحدي الإلهي لهم، بإنزال القرآن الكريم.

أما الأصنام، فهي ليست سوى تراث يجب الحفاظ عليه، حيث إن المخاوف من عودة الوثنية قد تلاشت بمرور الزمن وأصبحت من الماضي البعيد. وما وجود هذه الأصنام إلا دلالات على حقبة زمنية تجاوزتها البشرية في مسيرة البحث عن الإله والتواصل معه مباشرة، أو بواسطة هذه التماثيل. وقد بقيت هذه الأصنام لتعكس مستوى الفن والمعتقدات المرتبطة به، والتي تتسابق إليها معظم متاحف العالم للحصول عليها والتفاخر باقتنائها.

***المقصود بـ «التراث الثقافي» مفهوم تغير بشكل كبير في العقود الأخيرة، وذلك جزئيا بسبب الأدوات التي وضعتها اليونسكو، هل من توضيح؟**

تعرّف اليونسكو المناطق التاريخية أو التراثية الثقافية بأنها «مجموع الأبنية والساحات والفضاء، وتشمل المواقع الأثرية التي تشكل مستوطناً بشرياً في بيئة حضرية أو ريفية، ويعترف بقيمتها من الناحية الأثرية أو المعمارية أو التاريخية أو الجمالية أو الاجتماعية أو الثقافية».

ويعدّ التراث ثروة لا تقدر بثمن، ولا يمكن أن تعوَّض، وتقوم اليونسكو بوضع معايير وضوابط من خلال ما يقدمه الخبراء والمتخصصون من أعضاء اللجان المشاركة. وما الأدوات التي تضعها اليونسكو إلا مؤشرات مهمة على ضرورة حفظ التراث وديمومته للأجيال القادمة، حيث تهدد اليونسكو بأنها قد تضطر إلى إلغاء اعتماد موقع ما على قائمة التراث العالمي في حال عدم التقيد بالمعايير والضوابط التي تقرّها، مما قد يؤدي إلى فقدان الموقع للمزايا والحوافز التي يتمتع بها. وعليه، فإن الكثير من المواقع لا تعتَمد لدى خبراء التراث الثقافي بسبب المخاطر التي تتعرض لها، وعدم قدرة الدولة صاحبة العلاقة على توفير البيئة الآمنة لديمومته، مما قد يسرع بزواله واندثاره. لقد تشعبت التفاصيل المرتبطة بالتراث الثقافي بسبب التقدم السريع في مجال العلوم المصاحبة له، وكلها تصب في مصلحة الحفاظ عليه وإدامته للأجيال القادمة. وتعرف اليونسكو التراث الإنساني بأنه: «مجموع قيم، ومعتقدات، وآداب، وفنون، ومعارف، جميع نشاط الإنسان المادي والمعنوي، وهو ناتج عن تراكم خبرات المجتمع، وهو شاهد على تاريخ الأمة وأحوالها. ويتميز بأنه مكون من بنى مترابطة، ومتكاملة الأجزاء، ومتداخلة في كثير من الأوقات، ومنه ما هو ثابت ومنه ما هو متغير».

***ما دور المتاحف، وهل الحفاظ على التراث الثقافي مقتصر عليها فقط؟**

عُرف المتحف عند الإغريق باسم «Mouseiom»، وذلك للدلالة على أحد المعابد التي شيّدوها على تل هيلكون قرب مبنى الأكروبوليس في أثينا، حيث خصص هذا المعبد لعبادة آلهة الفنون «Muses»، حيث كانت الهدايا والعطايا الثمينة توضع داخل هذا المعبد، كدلالة على عمق الإيمان والشكر. غير أن هنالك آراء تشير إلى أن بداية المتحف ترجع في تاريخها إلى عهد نبوخذ نصّر الأول عام ٦١٢ ق.م، حيث كان يعرض تماثيله لزوار قصره، وقد تطور مفهوم المتحف بشقيه المغلق داخل الأبنية، والمفتوح في الساحات، حتى أصبح وجودُه دلالة على رقيها وتحضرها.

وقد شهدت بدايات القرن الحالي نهضة علمية في المتاحف، ما انفكت تنشط وتنمو بمرور الزمن،

فأصبحت المتاحف تشارك مشاركة فعّالة في العملية التربوية. فبعد أن كان التعليم يتم بالكتب، أضيفت إليه الأشياء ذات الأبعاد الثلاثة التي تحيط بالإنسان، وبذلك لم تعد متاحف اليوم أماكن لحفظ المقتنيات وحسب، بل أصبحت مؤسسات علمية يتعلم فيها الإنسان تاريخه الطويل ومصادر عالمه الواسع.

وقد أدركت الحكومات والجامعات أهمية علم المتاحف في المراحل التعليمية، وذلك لإفادة الطلبة من المعروضات، ومن فوائد المعلومات والقيم التي تمثلها المعروضات والنماذج المتحفية التي تؤلف جوهر العملية التربوية، وهذا الهدف السامي هو مقصد المتحف.

لقد انتهى ذلك الزمان الذي كانت فيه المتاحف متعة لفئة محدودة من الناس، فأصبح المتحف من المظاهر الحضارية العامة؛ فهو معهد علم ومركز ثقافة ومدرسة فنون، وهو المجال المناسب للإسهام في التعرف على تراثنا الحضاري وممتلكاتنا الثقافية، وعلى نشر الوعي العلمي والثقافي وتنمية الحس الحضاري لدى كافة أبناء الوطن.

وهناك أهداف رئيسة ينبغي للمتحف أن يحققها من خلال أداء دوره في الحياة التعليمية للمجتمع:

- المحافظة على التراث الحضاري من خلال حفظ المقتنيات وتوثيقها وإجراء الأبحاث اللازمة ونشرها.
- ربط المعروضات بالبرامج التعليمية، حيث تقدم المعروضات ضمن تسلسل تاريخي منذ العصور التاريخية المبكرة وحتى العصر الحديث.
- الانفتاح على المجتمع المحلي بما يخدم نشر الوعي والتوعية الأثرية والمتحفية لدى المواطنين المقيمين في المناطق، من خلال إيجاد متحف يحتوي على مخلفات تاريخية وحضارية، الأمر الذي سوف يشجع الزوار على زيارة المتحف، والاطلاع على التاريخ الحضاري للمنطقة، وعلى تثقيفهم، على اختلاف أعمارهم ومستوياتهم العلمية والثقافية، ويحبذ أن يكون المتحف بجوار الجامعة، يزوره الطلاب وكذلك القادمون من المحافظات المجاورة.
- إقامة البرامج التعليمية لطلاب المدارس في المناطق المجاورة.
- تشجيع الحركة السياحية الداخلية من خلال التنسيق ما بين المؤسسات الرسمية والمحافظات المجاورة وبين المؤسسات العلمية لتنظيم رحلات علمية للمتحف.
- التوسع في توثيق التراث القومي، حيث تكون الخطوة الأولى تأسيس المتحف، ثم إنشاء أقسام تابعة، مثل قسم أرشيف الفيديو، إضافة إلى نواة مكتبية متحفية تحوي العديد من الكتب المتخصصة، ويتم ذلك بالتنسيق ما بين وزارة السياحة والآثار والمؤسسات العلمية.
- إقامة المعارض المؤقتة، وذلك من خلال جلب معروضات من مؤسسات معينة أخرى، وتعرض فيها اللقَى الجديدة التي يعثر عليها من خلال أعمال التنقيبات التي تجريها وزارة السياحة والآثار في المنطقة.

أصبح المتحف من المظاهر الحضارية العامة؛ فهو معهد علم، ومركز ثقافة، ومدرسة فنون، وهو المجال المناسب للإسهام في التعرف على تراثنا الحضاري وممتلكاتنا الثقافية

التخريب يزداد بوتيرة متصاعدة في مناطق الشرق الأوسط غير المستقرة، والتي تشهد نزاعات مسلحة حيث يذهب التراث الإنساني ضحيتها

ويتضح أن المتاحف لها دور كبير، لكنه ليس الدور الشامل؛ فالقطاعات الأخرى تسهم بشكل فاعل وكبير، مثل الجامعات والمراكز والمنظمات غير الحكومية، من خلال المتاحف الخاصه التي بدأت تنتشر في دول العالم.

***ما المقصود بالكنوز البشرية الحية، وهو التميز الذي ظهر في اليابان في عام ١٩٥٠؟**

(هم شخصيات يملكون مستوى عاليا من المعارف الضرورية، يتم تعيينهم من قبل بلدانهم والاعتراف بهم من قبل اليونسكو)

مصطلح الكنوز البشرية الحية Trésors humains vivants يختص برموز وطنيه في كل دولة، ويقوم صون التراث الثقافي غير المادي على الجماعات والأفراد، عبر نقله وتوارثه جيلا بعد جيل، ليبقى في طابعه الحي لا الميت، وهو ما يمكّن من ضمان استمراريته، وتجنب خطر ضياعه وزواله، ولهذا نجد أن اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي قد ركزت على هذا الجانب، حيث أصبحت الدول تعرض لرموزها وللإبداعات التي قاموا بها في مسيرة حياتهم، عبر وسائل الإعلام التي تملكها، خاصة في ظل العولمة التي بدأت تطغى على كل شيء، وأصبحت تهدد المجتمعات بفقد خصوصيتها من خلال طغيان مفاهيم هذه العولمة الجارفة.

***هل من أمثلة عن التراث الثقافي البشري في إفريقيا وأمريكا وآسيا وأوقيانوسيا وأوروبا؟**

تنتشر مواقع التراث الثقافي الإنساني في معظم دول العالم بلا استثناء، ولا يمكن حصرها بسطور، ويكفي أن نشير إلى أن ترشيح المواقع لتصبح على قائمة التراث العالمي أمر يبشر باهتمام دول وحكومات العالم بإدراج التراث على قوائم علمية، لتحظى بمزيد من الحماية والصيانة، ومن الإفادة من المردود الاقتصادي.

وعلى سبيل المثال، لدينا محمية جبل نيمبا الطبيعية المتكاملة بين ساحل العاج وغينيا. الدوائر الحجرية في سينيغامبيا بين غامبيا والسنغال، وشلالات فيكتوريا، أو موسي ؤوا تونيا بين زامبيا وزيمبابوي. وفي قارة أوروبا في ألمانيا برول - قصري أوغستوسبيرغ وفالكنلوست (١٩٨٤). وفي اليونان الأكروبوليس: قلعة إغريقية مهمة، تعد إحدى أشهر معالم أثينا واليونان قاطبة (١٩٨٧). وفي آسيا في تركيا، المسجد الكبير، ومشفى ديوريجي. وفي روسيا أعمدة لينا، وهي تشكيلات صخرية طبيعية على طول ضفاف نهر لينا في أقصى شرق سيبريا، ضمن حدود جمهورية بورياتيا ذات الحكم الذاتي. يبلغ ارتفاع الأعمدة ١٥٠م.

***ما هي القيم الإنسانية المشتركة التي يحملها مفهوم التراث الثقافي الإنساني في الوطن العربي، ودوره في تعزيز التنوع والتعدد الثقافي ونشر قيم التسامح والسلم وحل النزاعات، خاصة عبر ما يسمى المواقع العابرة للحدود؛ أي الممتلكات الثقافية أو الطبيعية المادية واللامادية المشتركة بين أكثر من بلد؟**

القيم الإنسانية المشتركة هي مجال العادات والتقاليد في الأفراح والأتراح والمناسبات، والمواقع المشتركة العابرة للحدود، مثل محطات قوافل الحج الإسلامي من بلدان العالم الإسلامي باتجاه مكة والمدينة، وطريق الحج المسيحي، من القدس إلى الأردن عبر موقع عماد السيد المسيح / المغطس، ومقامات الأنبياء والرسل والصحابة، والأولياء المنتشرة على كافة أرجاء العالم الإسلامي. ولا بد من الأخذ ببعض التوصيات بهذا الخصوص، مثل الاستفادة من التجارب العالمية في مجال استثمار مواقع التراث العمراني في البلدان العربية، ويتضمن ذلك التعاون مع المنظمات العالمية في مجال توفير الخبرات البشرية في التعرف على أفضل الوسائل للاستثمار، وذلك بما يتلاءم مع طبيعة ونوعية وأنماط التراث العمراني في



مختلف مناطق المملكة. واستكمال الإجراءات الخاصة بتطوير أنظمة التراث العمراني، وتحديد المعايير والمواصفات الفنية والمهنية للمواءمة بين المحافظة على الأصالة الحقيقية من جهة، ومن جهة أخرى، لعرض كيفية الجوانب التنظيمية والتطويرية عند الاستثمار لمواقع التراث العمراني، وزيادة مساهمة البرامج التوعوية للمالكين بأهمية القيمة الحقيقية لمباني التراث العمراني، وذلك للحد من إزالتها وتحفيز هؤلاء على استثمارها بما يتلاءم مع جوهر أصالتها، وبما يحقق المزيد من المنافع الاقتصادية والاجتماعية، سواء كان ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

***كيف ترون علاقة التراث الثقافي الإنساني بالتعايش والتعارف بين الشعوب العربية؟**

مواقع التراث الثقافي تجذب فئات عديده من السياح، وخاصة ممن لديهم هواية التعرف على الثقافة العامة للمجتمع، بما في ذلك التعرف على العادات والتقاليد للمجتمعات المحلية، وأنواع الأنشطة المهنية، وأسلوب التعامل بين أفراد تلك المجتمعات. وفي هذا التوجه، فإن المستثمرين لمواقع التراث العمراني يلزمهم التركيز على إيجاد برامج ثقافية تعكس الأصالة الحقيقية للمجتمعات المحلية، وذلك لغرض أن يكون السواح على بيان بالقيمة الحقيقية للمدخرات القيّمة للتراث الوطني بكافة جوانبه. ومن جانب آخر، فإن الاستثمار في مواقع التراث تحقق اتصالا ثقافيا بين النشء من الأجيال اللاحقة والرعيل الأول من الآباء والأجداد الذين يعود الفضل إليهم في توفير الإرث الوطني المتمثل في مباني التراث العمراني الذي يعكس حجم المهارة والإبداع والدقة في كافة التفاصيل التي تدعو الحاجة إلى التدبر في كيفية إنجازها واستمرارها على مر السنوات المتعاقبة، كما أن المواقع المشتركة ما بين أصحاب الديانات، مثل مقام الخضر المنتشر في معظم البلدان بالعالم العربي يساعد في تقارب الحياة المشتركة.

***ما تصوركم لحل مشكلة تخريب التراث وتجريم قيامه على أساس الفهم المغلوط للتوظيف الديني؟**

التخريب يزداد بوتيرة متصاعدة في مناطق الشرق الأوسط غير المستقرة، والتي تشهد نزاعات مسلحة، حيث يذهب التراث الإنساني ضحيتها، من تدمير مباشر وغير مباشر، ونهب وسلب، وبيع وتهريب، وغيرها مما يضع التراث الإنساني في الشرق الأوسط في دائرة الخطر والزوال.

التراث الموثق أو الوثائقي هو مرآة الشعوب للعالم، ويشكل الذاكرة للثقافة والشعب، ولتطوير الذاكرة ممكن إتباع عدد من المهام.

النقاط المختلفة التي وضعتها اليونسكو، وساعدت في نشرها الكثير من الجامعات والمنظمات الحقوقية والإنسانية المهتمة بحفظ التراث الثقافي للشعوب المختلفة ومنها:

- إنشاء المجموعات والمتاحف المساهمة في تشكيل التراث وتوضيحه.
- المساهمة في رفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للجماعات المحرومة التي تريد تطوير تراثها الثقافي.
- بناء المتاحف التي تظهر التراث خاصة في الدول الفقيرة خاصة في إفريقيا.
- تحسين المستويات التربوية والتنفيذية عبر إطلاق المشاريع التوعوية والثقافية التي تهدف إلى نشر مفهوم التراث الثقافي بين الشعوب المختلفة وتعريفه في أفضل صورة وأشكاله.

لا بد من تعزيز قيم الحياه المشتركة، من خلال السياحة والتراث الثقافي، حيث توجد على طول امتداد الوطن العربي الكثير من المواقع المشتركة

التراث الإنساني ليس لإنسان بل للإنسان، ولا بد من إبعاد إقحام التراث في السياسة والعكس، ففي ذلك مجازفة غير مأمونة الجوانب

- تنظيم الدورات التدريبية لتأهيل المتخصّصين في الحفاظ على التراث الشعبي ونشره وزرع قيمه بين أفراد المجتمع المختلف الآراء والتوجّهات الثقافية.

***ما هي أهم الفرص والتحديات التي تواجه العاملين في إدارة مواقع التراث الثقافي الإنساني في الوطن العربي؟ وهل توجد في الوطن العربي استراتيجية لإدارة التراث الثقافي؟**

الفرص المتاحة للتراث الثقافي في العالم العربي عديدة، بسبب العناصر المشتركة في المجال الثقافي، وخاصة اللغة والدين والقرب الجغرافي، والبيئة الطبيعية، وهي محفزات لمزيد من العمل في التشاركية، بل الوحدة والاندماج في التراث الثقافي. ولعل أبرز التحديات هي الخلافات السياسية التي تنسحب على التراث وإغلاق الحدود في وجه السياحة البينية. ولا توجد سلطة مركزية للتوثيق والحفاظ على الأرشيف الموجود، ولذا لا بد من تسهيل حركة الخبراء والمختصين، وتأمين عناصر جديدة للتراث الثقافي، ولا بد أيضا من تقسيم المسؤولية عن هذه الجهود بين الجامعات، والوزارات المتنوعة، ومنظمات المجتمع المدني المختلفة، لتشمل المخزون الحالي من التراث الثقافي.

تتطلب الجهود المستقبلية لتعزيز التراث الثقافي غير المادي زيادة الاهتمام الحكومي العربي، وتحسين التنسيق، وزيادة التواصل مع الجمهور عن طريق المزيد من التركيز على التراث الثقافي في التعليم ووسائل الإعلام. وتوجد حاليا استراتيجيات عديدة لدول العالم العربي، لكن مع الأسف لا توجد استراتيجية موحدة للعالم العربي، وهذا يبقى في دائرة الأمل المنشود في ظل المعطيات الحالية.

***في ظل التحولات الكبرى التي يشهدها العالم العربي في ظل العولمة واقتصاد السوق، كيف يمكن التوفيق بين الخصوصيات الثقافية للمجتمعات العربية وحاجاتها إلى الحداثة والتنمية الاقتصادية؟**

التوفيق بين الخصوصيات من خلال البرامج الثقافية لكل دولة ضمن استراتيجية مشتركة في العالم العربي يتفق عليها، ويتم من خلالها الربط بين تراث حوض بلدان المتوسط، على سبيل المثال، وبين دول التعاون الخليجي وبلاد الشام. وهكذا توضع من خلالها الأولويات، بما يضمن الانتقال بهذا التراث إلى التواؤم والمواكبة لمستجدات العصر، وليس في ذلك دعوة نحو سلعنة التراث، بل كيفية الإفادة منه اقتصاديا، من خلال الوسائل المتاحة والممكنة، وفق المعايير والضوابط.

*** كيف يمكن للتراث العالمي في الوطن العربي المساهمة في الحد من النزاعات الإقليمية، والتي تتخذ أبعادا ثقافية ودينية؟**

لا بد من تعزيز قيم الحياة المشتركة، من خلال السياحة والتراث الثقافي، حيث توجد على طول امتداد الوطن العربي الكثير من المواقع المشتركة التي تجمع سيرة الأنبياء والرسل، ولنأخذ على سبيل المثال موقع عماد السيد المسيح الذي اكتشف حديثا في الأردن، ودوره في تعزيز التواصل بين المسلمين والمسيحيين، وكذلك تعزيز الاهتمام بالمسارات والطرق المشتركة العابرة للدول، مثل طريق البخور، وطريق الحرير الذي يربط دول العالم القديم مع أوروبا وطرق الحج. ولا بد من إقامة المؤتمرات العالمية المشتركة التي تتناول هذه المحاور بكل شمولية. وعليه، فإن التراث الثقافي قد يلعب دورا بارزا وقائيا لمنع حدوث الاختلالات والنزاعات قبل أن تقع، حتى لا يصبح التراث الإنساني هو الضحية.

***ما هو البعد الاقتصادي للتراث العالمي لكونه قطباً سياحياً ومحركا مهما من محركات الحياة**



الاقتصادية للأمر، في ظل إشكالية كون التراث العربي الإسلامي في الأندلس هو من أبرز محركات اقتصاد إسبانيا، لدوره الحيوي في إنعاش السياحة؟

من المسلم به أن استثمار مواقع التراث العمراني العالمي لأغراض اقتصادية بحتة ليس هدفاً بحد ذاته فحسب، بل يتعدى ذلك لغرض تهيئتها، حتى تكون ملائمة لإقامة العديد من الأنشطة والفعاليات الاستثمارية الأخرى التي يزداد الطلب على منتجاتها، والرغبة في مشاهدتها، لاسيما عندما تكون مزاولتها في مواقع التراث العمراني التي تضفي بأصالتها وزخارفها الجميلة قيمة إضافية إلى القيمة الأساسية لتلك المنتجات التراثية، أو غير التراثية من الأنشطة والفعاليات، وخاصة تلك الفعاليات التي تتم إقامتها بالتزامن مع المناسبات الوطنية، مثل احتفالات الأعياد، واليوم الوطني، أو الاحتفالات المئوية، واحتفالات البطولات وغيرها. وعلى هذا الأساس، فإن الأنشطة الاستثمارية وغير الاستثمارية التي تتم مزاولتها في مواقع التراث العمراني يتم تصنيفها إلى مجموعتين رئيستين كما يلي:

- **المجموعة الأولى:** الأنشطة الاستثمارية والاستخدامات الممكنة داخل مباني التراث العمراني.
- **المجموعة الثانية:** الأنشطة الاستثمارية والاستخدامات الممكن إقامتها في الساحات المحيطة بمباني التراث العمراني.

إن كافة الأنشطة الاستثمارية والفعاليات الوطنية والاستخدامات المتعددة لمواقع التراث العمراني التي تضمها المجموعتان تعتبر في مجملها فرصاً استثمارية للقطاع الخاص، يحقق من خلالها منافع ثقافية واقتصادية واجتماعية تنعكس على كافة الأفراد والمؤسسات، وذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وعلى الرغم من صعوبة حصر كافة الأنشطة والاستخدامات الملائمة لمواقع التراث العمراني، إلا أنه يمكن الإشارة إلى أهمها وذلك للمجموعتين كل على حدة.

***استحوذ الغرب عبر عصوره الاستعمارية على الكثير من الآثار ونصبها في بلدانه، فهل تؤيدون عودة هذه الممتلكات إلى أصحابها؟**

كان السبب الرئيس للاستحواذ على هذه الآثار والنصب هو الاستعمار وحالة الفوضى التي عاشها العالم العربي، خاصة تلك التي أعقبت زوال الإمبراطورية العثمانية التي كانت تسيطر على تلك الدول، وأهمها مصر والعراق وبلاد الشام. والمنطقي هو أن تعود هذه الآثار إلى أصحابها الشرعيين، وإلى أماكنها الطبيعية، وهذا ما تدعمه المقررات الدولية والإقليمية والمحلية، إلا أن ما تشهده الدول من عدم استقرار وظهور التطرف المعادي لمثل هذه الآثار والنصب يضع علامات استفهام حول ضمانات بقائها إذا ما عادت، وكذلك قدرة تلك الدول على توفير المناخ المناسب لهذه الآثار والنصب، آخذين بعين الاعتبار أن ما جرى في أفغانستان والعراق وسوريا ما زال مقلقا جدا. لكن لا يمنع ذلك من التفكير في تقاسم العوائد الاقتصادية المتأتية من عرض تلك القطع في المتاحف، وألا تبقى إدارتها وصيانتها بمعزل عن تدخل المالك الحقيقي لهذه القطع؛ فبالمشاركة يمكن أن نحصل على الكثير، بانتظار العودة الكاملة.

*** هل للسياسة تأثير في التراث الثقافي العالمي؟ وهل نجحت السياسة أحيانا في تشويه دلالات التراث، أم أن السياسة قادرة على كل شيء إلا على تغيير التراث؟**

تؤكد الاستراتيجيات الوطنية في العالم على أهمية التراث الثقافي الحيوية في التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولتحقيق هذه الغايات، صادقت معظم دول العالم على اتفاقية التنوع الثقافي، والتي أسفرت عن تشكيل لجان للتراث الثقافي المادي وغير المادي. ويلاحَظ أن الخلافات السياسية بين الدول تنعكس أحيانا سلبا على التراث، وتظهر تلك المخاوف من إظهار معالم تراثية ثقافية لدولة غير صديقة، خشية استغلال ظهورها لأغراض سياسية لدى طرف ثالث، وبالتالي تنسحب على هذا التراث صراعات تاريخية لاسترجاع أرض الأجداد والأمجاد. ولا بد من تنفيذ مشاريع مشتركة بإشراف من اليونسكو، على سبيل المثال، حيث تكون مشروعات رئيسةً للتراث الثقافي. وللتوجيهات السياسية دورها في حجب بعض المواقع عن العامة، وفرض حظر على دخول جنسيات ما على البلاد، لمخاوف وهواجس.

إضافة إلى أن بعض البلدان تقوم بتسييس التراث وتشويهه، من خلال ربطه بأجندات خاصة بها، دون غيرها، ما يثير حنق الآخرين، وينعكس ذلك سلبا على التراث ويشوهه؛ فالتراث الإنساني ليس لإنسان بل للإنسان، ولا بد من إبعاد إقحام التراث في السياسة والعكس، ففي ذلك مجازفة غير مأمونة الجوانب.



مراجع باللغة العربية:

١. ناصر الحزيمي، حرق الكتب في التراث العربي؛ مسرد تاريخي، منشورات «دار الجمل» ٢٠١٥
٢. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية الحديثة، دار الساقي، ٢٠٠٦
٣. يوسف الشاروني، سلطنة عمان بين التراث والمعاصرة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠٠٦
٤. توثيق الحرف والمهن الشعبية (الحرف والمهن بمدينة القاهرة- الجزء الأول)، تأليف المركز القومي لتوثيق التراث، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٩
٥. ويل ديورانت وزوجته أريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، تقديم الدكتور محيي الدّين صَابر، كتاب موسوعي في ٤٢ مجلد وملحق عن عصر نابليون، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠١٠
٦. تراث الهند، تأليف ج.ت. جارات، ترجمة جلال السعيد الحفناوي، مراجعة عبد الله عبد الرازق، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ٢٠٠٥
٧. شوقي عبد الحكيم، تراث شعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤
٨. كمال الدين حسين، التراث الشعبي في المسرح الحديث، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٣
٩. علي حسن موسى، المناخ في التراث العربي، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١
١٠. روبير بندكتي، التراث الإنساني في التراث الكتابي - إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، سلسلة دراسات في الكتاب المقدس، دار المشرق- بيروت، طبعة ثانية، ١٩٩٠
١١. ابتهال أمين وزينب فرغلي ومها الدباغ، التراث الملبسي للمرأة في فلسطين، دار عالم الكتب، ٢٠٠٩
١٢. جميل حمداوي، المسرح المغاربي والتراث، منشورات المعارف – المغرب، ٢٠١٣
١٣. عمار أحمد خلف، المرأة في التراث ما بين الحكمة والحماقة، دار الألوكة للنشر، ٢٠١٤
١٤. فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٢
١٥. جلال شوقي، تراث العرب في الميكانيكا، دار عالم الكتب، ١٩٧٣

مراجع باللغات الأجنبية:

١. Gillis John R, “Memory and identity: the history of a relationship” in Gillis John R. The politics of national identity, Princeton University Press, ١٩٩٤

٢. ZeynepTurhalli, « Le droit au patrimoine culturel face aux révolutions », La Revue des droits de l’homme, janvier ٢٠١٦

٣. DONNELLY JACK, «Cultural Relativismand Universal Human Rights », in Human Rights Quarterly, Volume ٢٠١٤ ,٦ ,٤

٤. BIDAULTMYLÈNE, La Protection des droits culturels en droit international, Bruylant, Bruxelles,٢٠١٤

٥. SCOVAZZI TULLIO, « La notion de patrimoine culturel de l’humanité dans les instruments internationaux », le patrimoine culturel de l’humanité/Académie de Droit international de La Haye = The Cultural Heritage of Mankind /Hague Academy of international Law, sous la direction de James A.R. Nafziger, Tullio Scovazzi, Martinus Nijhof, Leiden, ٢٠١٥

٦. BLAKE Janet« Elaboration d‘un Nouvel Instrument normatif pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériels Éléments de réflexion » (Edition révisée, ٢٠١٢), publié par l’UNESCO, Paris, ٢٠١٤

٧. HAFSTEIN VALDEMAR T., The making of intangible cultural héritage| Tradition and authenticity, community and humanity, these de doctorat, Université de California, Berkeley, ٢٠٠٤

٨. HODDER, IAN, «Cultural Heritage Rights, From Ownership and Descent to Justice and Well-being», Anthropological Quarterly, Volume ٨٣, n ٢٠١٥ ,٤°

٩. YAHAYA AHMAD « The Scope and Definitions of Heritage: From Tangible to Intangible », International Journal of eritage Studies,Volume. ١٢, N° ٣, Mai ٢٠١٤

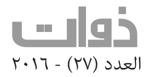
١٠. BORIES CLEMENTINE, Le patrimoine culturel en droit international. Les compétences des États à l’égard des éléments du patrimoine culturel, Pedone, Paris, ٢٠١٤

١١. HROCH MIROSLAV, « De l’ethnicité à la nation. Un chemin oublié vers la modernité », Anthropologie et Société, Volume ٢٠١٥ ,٣-١٩

١٢. CHOAY FRANÇOISE, L’allégorie du Patrimoine, Paris Seuil, ٢٠١٤, édition actualisée en ٢٠١٥

١٣. SYMONIDES JANUSZ, «The History of the paradox of cultural rights and the state of the discussion with in UNESCO», in MEYER-BISCH PATRICE, Les droits culturels. Une catégorie sous-développée des droits de l’homme, coll. « Interdisciplinaire: droits de l’homme », Fribourg, Éditions universitaires, ٢٠١٥

١٤. HAFSTEIN, VALDIMAR. T., « Cultural Heritage », in Companion To Folklore, BENDIX R. F. and G. HASAN-ROKEM (dir.), John Wiley& Sons, ltd, Chichester, ٢٠١٢



نقد الهوية وإمكانات بنائها أو في إبداع الاختلاف

تشكل الهوية قضية مفصلية، فيما يخص محاولة الكشف، عن الذات ومخاضاتها في ظل وجود اجتماعي، مازال مركبا، ومطبوعا، بالتخلف والصراع العنيف، بين هويات مركبة، تحاول تملك الواقع، من دون عمق تاريخي أو ثقافي، أو تجاوز المعطى الاجتماعي ومكبوتاته. من هنا يكون إشكال الهوية، هو عمق السجال حول واقعنا التاريخي، مما يفترض مقاربة جديدة ونقدية، لسؤالها، بعيدا عن المطلق والقداسة، ومن أجل فهم دينامیکي واختلافي لها، في سياق علاقاتها بقضايا تهم التحرر أو التقدم، وإمكانات تجاوز عوائق التحول التاريخي، وبالتالي بناء هوية اختلافية وعقلانية حداثية. إن الفهم السائد للهوية، أثر بشكل كبير على الذات والحوار مع الآخر، أو حسم قضايا مثل: المسألة اللغوية والثقافية، خصوصا في ظل سلطة التقنية والتطرف إلى حدود: ما يسمى بالقتل على الهوية، وعقدة الاضطهاد، والخوف من الذات والآخر، والرغبة في التسلط. مما يتطلب بناء نقديا للمفهوم وتحليلا لآليات النكوص، التي تتخلل فهمنا، وممارستنا للهوية المعطوبة.



بقلم: عبد اللطيف الخمسي
باحث مغربي متخصص في الفلسفة

فما معنى أن نؤسس لهوية جديدة، دون اعتراف بالتغير التاريخي وإمكانات التقدم وتأسيس ثقافة الاعتراف المتبادل؟ أية هوية، في ظل مراكمة التراث المنغلق، من دون إبداع؟ إن الهوية الفعلية، هي بناء متواصل، وفق شروط اجتماعية، تفرض استدعاء المتغيرات الطارئة وتطوير وتجديد السائد والموروث، بعيدا عن الأصالة المطلقة والخصوصية العمياء. كما أن الكونية، لا تعطى في الهوية، إلا باستيعاب الذات ومقوماتها وموقعها التاريخي، في ظل الهيمنة السائدة، داخل النسق العولمي. فالهوية، كمجموعة من الخصائص الثابتة، لا بد من زرع القلق داخلها، من خلال الزماني والتاريخي - الاختلافي وتصور الدنيوي، وانحلال المطلقات، ولو كانت عصية أمام سلطة العلم والمعرفة العلمية. وهوما يتطلب، إيجاد حلقة بين الموروث والجديد والمستقبلي، وفق عقلانية نقدية. كما أن الواقع التاريخي، الآن، يفرض القول بهوية التعدد والتنوع، ليس بالشكل الفولكلوري/ الفسيفسائي، بل

الطابع الاختلافي، الذي يثري المشترك والأصيل، ويشكل مناعة لديموقراطية ممكنة، بعيدا عن اختزال الهوية، في مطلقات مثل: العرق والدين والطائفة والنوع والزعامة. إن الهوية، كما يروج لها الخطاب الخصوصاني، أو حتى التحديثوي الاستهلاكي، هي هوية التخلف، لأنها تومن بالجاهز والأصل الواحد، وتبحث عن المتعالي والمتماثل، فتعيق إدراك حركة التاريخ، أو منطق التحول، وفهم التعدد وتحولات المجتمع. كما أن تناقض العقل العلمي، والفلسفي المعاصر، مع الذهنية الإسلامية، التي مازالت تومن بالمعطى الجاهز والأصلي والجوهر، يؤدي إلى المزيد من النكوص. ولعل هذا النسق المؤسس لهوية التراجع، هو الذي ما زال يساهم في تفكك المجتمع، وصدام الثقافات، ونكران المغايرة، وسوء فهم أسباب التخلف، ويدعم ذلك ضعف أو غياب السجال العمومي العقلاني والديمقراطي. فمطلب الهوية إذن، هو مطلب واقعي، لأنه من دون هوية، لن تتأسس لا الذات الفردية ولا الجماعية، ولا يمكن رسم معالم الإنجاز الحضاري، في الشروط الراهنة، المطبوعة دوليا وكونيا، بالصراع بين إرادات الهيمنة، إن لم نقل بين الأنا والآخر، لكن هذا المطلب يفترض تحديد أبعاد أساسية، وهي:

> ما معنى أن نؤسس لهوية جديدة، دون اعتراف بالتغير التاريخي وإمكانات التقدم وتأسيس ثقافة الاعتراف المتبادل؟

- البعد الثقافي والمعرفي للهوية المنشودة: أي قدرة الهوية على صهر الثقافة المعطاة وفق دينامية جديدة، تتجاوز المنغلق الثقافي، وتؤسس لعناصر معرفية جديدة، تمكن من التكيف الفكري، مع ما هو متغير ومستجد. فالصراع الثقافي والمعرفي، يقتل الهوية في الصميم، ويؤجج كل أشكال اللامعقول والطقوسي، باسم الحقيقة المطلقة. فإبداع الهوية، هو إبداع ثقافي ومعرفي بمسلمات الاختلاف والنسبية والتعدد.

- البعد السياسي - الحقوقي للهوية: أي أن الهوية هي نتاج النظام السياسي السائد. وبالتالي تعبر الهوية عن علاقات سياسية وحقوقية، وعليها أن تبحث عن الرهانات السياسية وفق منطق التعددية والتوافقات، على أرضية وحدة النظام السياسي. ويبقى البعد الحقوقي، هو الموجه لدلالة الهوية السياسية، وما يعينه ذلك من طبيعة الدولة الحاضنة لمدنية التعدد السياسي - الديمقراطي.

> إن عصاب الهوية، في ظل التخلف الثقافي والمعرفي، لن ينتج إلا المزيد من التدمير الذاتي، باسم هويات أصولية

- ثم البعد الكوني (المطبوع بخصوصيات إبداعية): أي أن كل هوية تجد أصولها في خصوصيات الأفراد والجماعات والحضارات، وهي تبدع، ولا تصدر أو تستورد، لكن أن لا تفتقد قيمة الإنسان وكونية الحرية والكرامة، وبالتالي فالجدل بين الكونية والخصوصية داخل الهوية، هو الاندماج في الإنسانية، دون تمزق أو فصام ثقافي، بين الأنا والآخر؛ أي تعلم العيش مع الآخرين بلغة الفيلسوف تودوروف.

إن عصاب الهوية، في ظل التخلف الثقافي والمعرفي، لن ينتج إلا المزيد من التدمير الذاتي، باسم هويات أصولية، تراهن على تطبيق نماذج جاهزة، من دون إدراك لما هو نسبي وما هو تاريخي. وفي هذا الإطار، لا بد من محاولات فكرية جريئة، تسائل الموروث الديني واللغوي والتاريخي، بآليات نقدية، بعيدا عن شعارات من قبيل: العودة للهوية الدينية المطلقة، كان التاريخ لا يتغير، والدين خارج الزمان المحايث، لأن ذلك لا ينتج لحد الآن إلا النكوص والارتداد، والمزيد من ازدواجية الشخصية، أو الفصام الثقافي داخل تاريخنا الحاضر. والغائب دائما، هو الذات العقلانية، وإبداع قدرة على التحدي والقطع مع الخطابات الماضوية، وحتى التحديثوية الأبوية، التي تعيد مكبوت النزعات المطلقة، في ظل اللاهوية أو التمزق الهوياتي الواضح المعالم. فنقد الهوية هو جزء من بنائها، إن على مستوى المعرفة، أو على مستوى البنية النفسية للأفراد والجماعات خارج النكوص، والإحباط، واليأس الحضاري، أو على مستوى القيم؛ أي بناء أخلاق الفعل والتفاعل والإبداع والاندماج الواعي والاختلاف. ومن الواضح أن سجالاتنا العمومية، حول الهوية الدينية واللغوية والتربوية، مازالت مطبوعة بالعنف ورفض الآخر، والعجز المطلق، عن تشخيص أزمة الذات، وهو ما يغذي السجال الأصولي، ومن خلال زوايا أيديولوجية، تدعي الشرعية المطلقة، وتملك الحلول لواقع عنيد ومركب، أو الريادة، في الصراع، بمنطق الاستعلاء، والغلبة، والعصبية، بكل أشكالها الما قبل - مدنية، من دون قدرة على ملامسة نقدية للأصول، وزرع القلق، داخلها واجتراح مفهوم جديد للهوية الذاتية، وفق المغايرة، وبمقياس نوعي أكثر فاعلية وحركية وتنوع. من الواضح أن اشتداد الصراع بين الهويات لا يفرض الآن إلا سلطة المكبوت العنيف، ويزيد بقوة، من تأجيل ورفض كل محاولات التنوير، والتغيير والانتقال الحضاري، حتى أصبح مجتمعنا، مختبرا لهويات التدمير ولو من وراء شعار: الاختلاف والتسامح، أو الاستخدام الوحشي، لسلطة التقنية المعاصرة. فالإشكال هو: بناء مشروع جديد للذات، من خلال تفكيك للأساطير العالقة بها، والتي تغذي المزيد من الهيمنة باسم الأصول. وهذه الهيمنة، تدعم المزيد من عنف الهويات والانغلاق، والنتيجة هي تكريس هوية الاضطهاد وجوهرها العصاب، الذي قد ينفلت سياسيا، باسم القتل على الهوية، كما هو حاصل الآن، في بعض مجتمعاتنا العربية. والتوظيف السياسي لهوية المطلق، يعني تحطيم كل إمكانات التوافق، خصوصا عندما يغيب أي تصور ديمقراطي للدولة، والحق، والقوانين، ويسود منطق التعالي، تجاه قضايا مؤرقة مثل، آليات الحكم، وضبط التعدد، والتنوع، داخل المشهد السياسي والثقافي.

> إن التنمية الثقافية والسياسية الفاعلة، أساسها الهوية الإبداعية

لقد حدثت قطائع في التاريخ الكوني، وهزات فكرية ومعرفية، وحصلت تجارب حضارية وحداثية جديدة، ليست في الغرب وحده، لكن في العالم الشرقي (التجارب التنموية الأسيوية) ووقعت قفزات إبستمولوجية كبرى، وطفرات في المعارف والتقنية، لكن ما زال الزمان العربي والإسلامي بطيئا، دائريا، ومأساويا، يدعم هوية استلذاذ التخلف. ولم يدخل بعد الوعي



التاريخي النقدي، في مقاربة مسالة الهوية وفهمها، كما أن رفض الاختلاف ما زال يطبع الحوار الفكري والثقافي والمذهبي، داخل نسقنا الاجتماعي المشترك، والمسكون بالنمطية والطائفية، وكل الأنساق ما قبل - المدنية، فيكون استعمال الهوية داخلها إلا لتبرير الواقع القائم. وغالبا ما يتم السكوت عن هذا، بحجة هيمنة الآخر وتسلطه على الذات. وقد زادت هذه الهيمنة، من دعم هويات الطائفة، والقبلية والانغلاق، إن باسم اللاهوت أو علمانوية متخلفة، وهوما يطرح إشكال العلاقة بين الهوية والتنمية. إن التنمية الثقافية والسياسية الفاعلة، أساسها الهوية الإبداعية (لا الاستهلاكية والاجترارية أو المرتدة إلى الماضي، باسم الخصوصية). إنها هوية إبداع نموذج حضاري، يعترف بالقدرة على التنوير والتغيير، وفق العقلانية، والخيارات الحقوقية المدنية، والبرامج التربوية المنفتحة والمواكبة للجديد، والقدرة على بناء نقدي للماضي، وتأهيل الإنسان الواقعي، ليكون فاعلا، وتاريخيا، ومشروطا بسؤال التقدم. وذلك هو إشكال الهوية المنشودة، بعيدا عن الانغلاق في المطلق. يقول محمود درويش في مرثيته لإدوارد سعيد: «لا الغرب غرب ولا الشرق شرق .. فإن الهوية مفتوحة للتعدد». ولقد كان الفيلسوف جيل دولوز يقول: «الاختلاف هو جزء من دينامية الوجود». والوجود يقال عن الصيرورة، والهوية عن المختلف.

مرجليوث: المستشرق الإشكالي



بقلم: د. غسان إسماعيل عبد الخالق
كاتب وناقد أدبي من الأردن

بين فوك وبدوي

يُمثِّل المستشرق الإنجليزي ديفيد صموئيل مرجليوث (١٨٥٨-١٩٤٠) نموذجًا للمستشرق المختلف عليه بين الباحثين الأوروبيين والعرب من جهة، وبين الباحثين العرب أنفسهم من جهة ثانية؛ فإذا كان يوهان فوك في كتابه الأشهر (تاريخ حركة الاستشراق) يفرد اسمه بوصفه عنوانًا لانبعاث الدراسات العربية في جامعة أكسفورد التي كانت ترزح تحت هيمنة الكنيسة الإنجليكانية، ولا تكاد تجد من يمتلك الجرأة لإيلائها ما تستحق من عناية، فإن الفيلسوف الوجودي العربي الدكتور عبد الرحمن بدوي قد أصلاه نارًا حامية في (موسوعة المستشرقين) حيث مهد لترجمته بالقول: (توفر ديفيد صموئيل مرجليوث أثناء دراسته في أكسفورد على الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، ومن ثم انتقل إلى دراسة اللغات السامية. وكانت ثمرة هذه الدراسة المزدوجة دراسته ونشره لكتاب «فن الشعر» لأرسطو طاليس بترجمة متّى بن يونس. وقد ظهرت في (١٨٨٧). ثم عين أستاذًا في جامعة أكسفورد (١٨٨٩)، ومن ثم ازدادت عنايته بالدراسات العربية والساميّة. فكتب بحثًا عن أوراق البردي العربية في مكتبة بودلي بأكسفورد (١٨٩٣)، وترجم قسمًا من تفسير البيضاوي (١٨٩٤) إلى الإنجليزية). لكنه ما لبث أن هاجمه بعنف شديد لأسباب تتعلق بتجنيه على الإسلام ونبيه الكريم دون الاستئناس بمناهج البحث العلمي المعهودة فأضاف: (وفي عام (١٩٠٥) بدأ نشر دراسات عن الإسلام، وذلك بكتاب «محمد ونشأة الإسلام» الذي ظهر في عام (١٩٠٥)، وقفّى عليه بكتاب «الإسلام» في عام (١٩١١)، ثم ألقى محاضرات عن «تطور الإسلام في بدايته» ونشرت في عام (١٩١٤)، لكن هذه الدراسات كانت تسري فيها روح غير علمية ومتعصّبة، مما جعلها تثير السخط عليه ليس فقط عند المسلمين، بل وعند كثير من المستشرقين. وبنفس الروح كتب محاضرات بعنوان: «العلاقات بين العرب واليهود» الذي ظهر في عام (١٩٢٤). ومع ذلك اختاره المجمع العلمي العربي في دمشق عضوًا مراسلاً عند نشأته في ١٩٢٠)!!

على أن هذا الهجوم الصاعق من جانب الدكتور عبد الرحمن بدوي، الفيلسوف العربي الوجودي وغير المتديّن، على المستشرق الإنجليزي ديفيد صموئيل مرجوليوث بسبب الجنايات التي ألحقها بالإسلام ونبي الإسلام والعرب تعصبًا وتزمتًا دون وجه حق، لا يمنعه من الإقرار بفضل مرجليوث على



صعيد تحقيق ونشر غير قليل من مصادر الموروث العربي، ويعدّد له من هذه المآثر نشره لرسائل أبي العلاء المعري في عام (١٨٩٨) وترجمته لقسم من تاريخ مسكويه «تجارب الأمم» في عام (١٩٢٠) و«نشوار المحاضرة» للتنوخي في عام (١٩٢١) و«معجم الأدباء» لياقوت الحموي ما بين عام (١٩٠٧) وعام (١٩٢٧).

يمثّل المستشرق الإنجليزي ديفيد صموئيل مرجليوث نموذجًا للمستشرق المختلف عليه بين الباحثين الأوروبيين والعرب

بين فوك وحمدان

وقد رمى الدكتور عبد الحميد صالح حمدان في كتابه (طبقات المستشرقين) عن قوس عبد الرحمن بدوي ونقل عنه - بتصرف طفيف- دون أن يصرّح بذلك. ولم يزد على ما أورده عبد الرحمن بدوي، سوى تحديد سنة ميلاد مرجليوث وسنة وفاته، وختم ترجمته له بالقول: (وكانت كتاباته عن الإسلام غير علمية وتسري فيها روح التعصب البغيض)، وهو الحكم الذي سبق لبدوي أن أوقعه على مرجليوث دون هوادة. علمًا بأن الدكتور عبد الحميد صالح حمدان كان قد أكّد في مقدمة كتابه (طبقات المستشرقين) التزامه جادة التوصيف المحض، فقال: (وقد توخينا في هذا الكتاب الاقتصار على التعريف بالمستشرقين وبتاريخ حياتهم وأعمالهم وما قدّموه من خدمات في هذا المضمار، ولم نشأ الخوض في الحكم لهم أو عليهم، فليس هذا غرضنا في هذا الكتاب)!

إن مشاعر الغضب الشديد التي اعترت عبد الرحمن بدوي، ثم انتقلت بالعدوى إلى الدكتور عبد الحميد صالح حمدان، أدت إلى اختزال المسرد الطويل للجهود الاستشراقية التي اضطلع بها مرجليوث، واستفاض يوهان فوك في تعدادها عبر خمس صفحات. ومنها على سبيل المثال لا الحصر -مما لم يرد لدى بدوي وحمدان-: «ديوان سبط ابن التعاويذي»، و«تلبيس إبليس» لابن الجوزي.

والحق أن يوهان فوك لم يستفض في تعداد مآثر مرجليوث الاستشراقية، بل استفاض أيضًا في تعداد شمائله الشخصية، على نحو يبرز مدى إعجابه الشديد به، فأكّد أن الدراسات العربية في أكسفورد (شهدت منذ تسمية العالم، المثقف، خفيف الظل متنوع الاهتمامات، ديفيد صموئيل مرجليوث، أستاذًا متفوقًا للدراسات العربية، ازدهارًا كبيرًا)! وقد أرجأ التنويه بكتبه التي أثارت حفيظة كثيرين، حتى الفقرة الأخيرة من ترجمته له، ومهّد لها بعبارة رخوة تنطوي على مجاملة لا تخطئها عين الناقد المدقق فقال: (وقد جمع مرجليوث، بالإضافة إلى معارفه اللغوية والموضوعية وملكة سريعة في الوصف، خيالاً خصبًا استماله أحيانًا إلى نظريات شجاعة جدًا)!

مرجليوث والناشر العربي

أما الناشر العربي، فلم يغمط مرجليوث حقه في نشر وتصحيح ديوان سبط بن التعاويذي، فأثبت في الصفحة الأولى من الديوان المعلومات

التالية: (ديوان شعر الأجلّ العالم الفاضل مجد الدولة والدين جمال الكتّاب / أبي الفتح محمد بن عبيد الله بن عبد الله المعروف بسبط ابن التعاويذي/ وقد اعتنى بنسخه وتصحيحه: د. س. مرجليوث أحد الأساتذة في مدرسة أكسفورد الجامعة، طبع في مطبعة المقتطف بمصر ١٩٠٣). مع أن مرجليوث اكتفى في هذا الديوان بكتابة تقريظ موجز للتعاويذي وضبط القصائد وترتيبها وفقًا للحروف الأبجدية، فضلاً عن إيراد ثبت موجز أيضًا، يشتمل على كتب التاريخ ودواوين الأدب التي ورد فيها ذكر شعر التعاويذي، وفهارس خاصة بأسماء الممدوحين والمهجوين وغيرهم، والمعاني الوارد ذكرها في (١٣ صفحة) وقد كادت صفحات الديوان التي ناهزت (٥٠٠ صفحة) تخلو من الهوامش والإحالات التي عوّدنا المحققون أن يحشدوا بها حواشي الدواوين.

لم يستفض يوهان فوك في تعداد مآثر مرجليوث الاستشراقية، بل استفاض أيضًا في تعداد شمائله الشخصية، على نحو يبرز مدى إعجابه الشديد به

إن صنيعه في هذا الديوان، قد يمثل جهد المقلّ حقًا، مقارنة بجهوده الشاقة على صعيد نشر وتحقيق «إرشاد الأريب» أو«معجم الأدباء» في عشرين جزءًا، ومع ذلك فقد أغفلت دار الفكر الإشارة إليه في طبعتها الثالثة المنقّحة والمصحّحة والمزيدة (١٩٨٠) بوصفه محققًا، واكتفت بالتنويه به عرضًا في السطر الأخير من (مقدمة الناشر للطبعة الثالثة) على هذا النحو» (وقد أبقينا في الكتاب مقدمة ناشر الطبعة الأولى المستشرق «مرجليوث» لما فيها من الفائدة ومقدمة ناشر الطبعة الثانية اعترافًا بفضله)!! علمًا بأن ناشر الطبعتين الأولى والثانية هو مرجليوث بدليل أن المقدمة الأولى تنتهي على هذا النحو: (أكسفورد في سنة سبع وتسعمائة بعد الألف)، كما أن المقدمة الثانية تنتهي على هذا النحو: (أكسفورد في نوفمبر سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة بعد الألف)!!

مرجليوث في معجم الأعلام

وعلى الرغم من الملاحظات الدقيقة والمعلومات المفيدة التي أوردها مرجليوث في تقديمه للطبعتين، إلا أن العلامة خير الدين الزركلي في معجمه الموثوق (الأعلام) قد أكد في حاشية ترجمته لياقوت الحموي أن في النسخة المطبوعة من «معجم الأدباء» (نقص استُدرِك بتراجم ملفقة دُسّت فيه)!! دون أن يشير من قريب أو من بعيد لمرجليوث الذي نوّه به في تقديمه للمعجم، كما خصّه بترجمة هذا نصّها:

[مَرْجُلْيُوث؛ (١٢٧٤-١٣٥٩هـ = ١٨٥٨-١٩٤٠م) داڤيد صموئيل مرجليوث David Samuel Margoliouth ابن حزقيال الإنجليزي البروتستاني: من كبار المستشرقين. من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، وجمعية المستشرقين الألمانية. مولده ووفاته بلندن. تعلَّم في جامعة أكسفورد، وعين أستاذًا للعربية فيها سنة ١٨٩٩. وعمل في مجلة الجمعية الآسيوية الإنجليزية، وترأس تحريرها، ونشر فيها بحوثًا منها «فهارس» لديوان أبي تمام، بناها على طبعة بيروت (شرح الشيخ محي الدين



الخياط) وزار الشرق الأوسط مرارًا. وألّف بالعربية كتاب «آثار عربية شعرية – ط) وامتاز بكثرة ما نشره من مؤلّفات العرب، كمعجم ياقوت و»حماسة البحتري» و»نشوار المحاضرة» للتنوخي، و»رسائل أبي العلاء المعري» مع ترجمتها إلى الإنجليزية. وله في لغته كتب عن الإسلام والمسلمين، لم يكن فيها مخلصًا للعلم، على الرغم من توسّعه في معرفة المسلمين وأدبهم].

وباستثناء ما أكده خير الدين الزركلي من تحفظ على ما كتبه مرجليوث بالإنجليزية عن الإسلام والمسلمين، فإن سائر ما أورده عنه يؤكد علو كعبه في العربية، ويجعله متفقًا مع جرجي زيدان الذي كان سبّاقًا للتعريف به والترجمة له في موسوعته (تاريخ آداب العربية) فقال:

تلقى الأستاذ مرجليوث Margoliouth علومه في جامعة أكسفورد وتولى تعليم اللغة العربية من سنة ١٨٨٩، وهو يمتاز على الخصوص بسعة معرفية في اللغة العربية وآدابها، يكاتب أصدقاءه بأسلوب عربي خالص من شوائب العجمة، وله فضل في نشر كتب عربية مهمة آخرها كتاب «معجم الأدباء» لياقوت الحموي. وقد نشر رسائل أبي العلاء مع ترجمتها الإنجليزية، وهو عمل لا يستطيعه إلا القابض على ناصية اللغة العربية؛ لأن هذه الرسائل لا يفهمها العربي إلا بمراجعة المعاجم. ونشر آثارًا عربية تاريخية وشعرية، وقطعة بابيروس عربي كانت في مكتبة أكسفورد. وألّف في مشاهد أورشليم ودمشق كتابًا حافلاً بالرسوم والشروح. وله كتاب في سيرة الرسول بالإنجليزية. وترجم الجزء الرابع من تاريخ التمدن الإسلامي إلى الإنجليزية - وهذا الكتاب لجرجي زيدان - وله مقالات عدة في المجلّة الآسيوية الإنجليزية وغيرها.

عاصفة أصول الشعر العربي

إن كل ما تقدّم من كلام على مرجليوث، ليس إلا غيضًا من فيض ما فجّره من جدل في الشرق والغرب معًا، حينما أقدم على التشكيك بصحة الشعر الجاهلي في مقالته الشهيرة الموسومة (أصول الشعر الجاهلي) التي نشرها في مجلة الجمعية العلمية الملكية سنة ١٩٢٥، وقطع فيها، أو كاد يقطع بأن ما وصلنا من شعر جاهلي ما هو إلا شعر نظمه الرواة بعد أن استقرت الدولة الإسلامية، وانتفت أسباب الخوف من الارتداد عنه. وقد حشد للتدليل على صحة ما ذهب إليه العديد من الحجج العقلية والنقلية التي لا يستهان بها. ومن نافل الحديث القول بأن ما جوبهت به نظريته هذه من إنكار في الشرق خاصة، مردّه إلى ما تخللها من اتهامات تمس نبي الإسلام، ومن ثم التشكيك التام بتفرّد الإسلام ومصدره الإلهي.

> يمتاز مرجليوث بسعة معرفية في اللغة العربية وآدابها، وله فضل في نشر كتب عربية مهمة

هذه النظرية التي صاغها مرجليوث بدهاء لا تخطئه عينا الناقد الفطين، ظاهرها القطع بأن كلّ أو جلّ ما وصل إلينا من الشعر الجاهلي لفقه رواة محترفون مثل حماد الراوية وخلف الأحمر، لكن باطنها يفضي؛



وفقًا لما تفرّد الدكتور ناصر الدين الأسد بتجليته في كتابه الذائع: «مصادر الشعر الجاهلي»، إلى ما يلي:

- أن العرب في العصر الجاهلي كانوا على درجة كبيرة من التحضّر والرّقي سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، وقد جاء الإسلام فقطف ثمار هذا الرقي ونسبها لنفسه، ثم صوّر العرب في العصر الجاهلي بداة رعاة غاشمين.

- أن العرب في العصر الجاهلي عرفوا الإسلام بصور متعددة، وأن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) قد أعاد بناء وصياغة هذه المعرفة وقدّمها على أنها رسالته الجديدة غير المسبوقة.

- أن الإسلام والقرآن، ما هما إلا تحريفان صارخان، لكل من اليهودية والمسيحية من جهة، والتوراة والإنجيل من جهة ثانية.

- أن الحضارة العربية الإسلامية، بوصفها حضارة بيانية تستند إلى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وديوان الشعر الجاهلي، مبنية على أكذوبة تاريخية جرى ترويجها وترسيخها عبر مئات السنين.

ولحسن الحظ، فإن عدد من أنكروا على مرجليوث هذا الخيال الرّوائي الخصب، من المستشرقين أنفسهم، لم يقل عن عدد من أنكروه عليه من الباحثين العرب، فقد تصدى له بوجه خاص شارلس جيمس ليال عبر مقدمته للجزء الثاني من المفضليات، وفنّد حججه العقلية والنقلية بألمعية ورباطة جأش تحمدان له، ثم تصدّى له ثانية في مقدمته لديوان عبيد بن الأبرص، فأبلى أيضًا في الردّ عليه بلاء حسنًا. كما تصدّى له من المستشرقين المعدودين جورجيو دلاّفيدا عبر مقالته (بلاد العرب قبل الإسلام) المنشورة في عام ١٩٤٤، والتي لم يدّخر فيها وسعًا لإثبات حقيقة أن ما قد يحيط بتاريخ العرب قبل الإسلام من علامات استفهام لا يزيد عددًا أو غموضًا عما يحيط بتاريخ سواهم من الأمم الأخرى مثل اليونان والرومان. ورغم إقرار دلاّفيدا بأن الشعر سيظل مصدرًا ملتبسًا للمعرفة التاريخية، إلا أنه لم يمار في حقيقة أن ما استحضره الشعر الجاهلي من صور وقيم وتوجيهات رمزية لا يختلف عما استحضرته الإلياذة والأوديسة من صور وقيم رمزية أيضًا؛ فالشعر وإن كان من مرايا العصور المعدودة في جل الحضارات، إلا أن مراياه تميل إلى التكثيف والاختزال والانتقاء إلى درجة إشعار من يأتون لاحقًا بالفجيعة وخيبة الأمل. ولا ريب في أن ما منيت به نظرية مرجليوث من ردود مفحمة جرّدها بعض المستشرقين المرموقين، قد أسهمت إلى حد بعيد في الحدّ من انتشارها، كما أسهمت في تخفيف العبء الملقى على عاتق الباحثين العرب الذين أكثر بعضهم من الحزّ، ولكنهم أخطأوا النيل من مفصل هذه النظرية.

> لم ينج ناصر الدين الأسد من بعض الشرر الذي تطاير من حول مرجليوث وطه حسين، فطاله بعض النقد الذي وصل حد التجريح أحيانًا

مرجليوث وطه حسين

لكن ما لم يكن في حسبان الباحثين العرب، أن يخرج عليهم باحث عربي شاب اسمه الدكتور طه حسين بكتاب عنوانه «في الشعر الجاهلي»، فلا يكتفي بأن يذهب بالجوانب الأدبية في نظرية مرجليوث إلى أقصى حدودها الممكنة فحسب، بل يخاطر بأن يدفع في الكتاب نفسه بمنهج الشك الديكارتي إلى أقصى حدوده الممكنة أيضًا، فيقطع أو يكاد يقطع بأن كلّ أو جلّ ما نسميه (الشعر الجاهلي) ما هو إلا شعر مصنوع دُسّ على العصر الجاهلي لغايات دينية وسياسية وتاريخية وثقافية. وبكل ما أوتي هذا الشاب الضرير القادم من جامعة السوربون بعد أن قضى سنوات في رحاب الأزهر، من بلاغة وقدرة على تقليب الحجج، راح يتساءَل عن أسباب الغياب الفادح لأبرز أوجه الحياة في العصر الجاهلي من ديوان الشعر الجاهلي:

- لماذا غابت تفاصيل الحياة الدينية الوثنية في القصائد الجاهلية وحضرت في سور القرآن الكريم مرارًا؟

- لماذا غابت تفاصيل الحياة العقلية في القصائد الجاهلية، مع أن القرآن الكريم يؤكد اشتداد العرب في الجدل ورسوخ قدمهم فيه؟

- لماذا غابت تفاصيل الحياة الاقتصادية في القصائد الجاهلية، مع أن القرآن الكريم يؤكد اتساع وانتظام هذا المنشط الحيوي؟

- لماذا غابت تفاصيل الحياة السياسية في القصائد الجاهلية، مع أن القرآن يأتي على ذكر ذلك الترابط بين أقدار العرب السياسية وأقدار غيرهم من الأمم المجاورة كالروم والفرس؟

- لماذا غابت لغة حمير من القصائد الجاهلية وحضرت لغة قريش، حتى في قصائد امرئ القيس؟

ومع أن كلا من ابن سلاّم في كتابه «طبقات فحول الشعراء» والأصفهاني في كتابه «الأغاني» قد ساقا أقوالاً يمكن الاستناد إليها لإثبات واقعة صناعة جزء أو جانب من الشعر الجاهلي، ومع أن حجج الدكتور طه حسين قد استندت إلى استقراءات أكثر عمقًا واتساعًا من استقراءات مرجليوث- بحكم أن الأول هو ابن اللغة العربية وآدابها المتمكن الضليع، فيما أن الثاني هو دارسها الأجنبي- إلا أنها أحدثت دويًا تجاوز ما أحدثته طروحات مرجليوث بكثير، وكادت تودي بحياة الدكتور طه حسين ومستقبله العلمي إلى الأبد، فاضطر إلى إصدار طبعة معدّلة من كتابه بعنوان «في الأدب الجاهلي»، لكن سهام النقد ظلت موجهة إليه ولأطروحته لأسباب يسهل استظهارها:

- أن الكتاب يعيد الاعتبار بصورة أو بأخرى لمرجليوث ويضفي على طروحاته مصداقية عربية.

- أن طه حسين، وإن لم يصرّح في هذا الكتاب بموافقته على آراء مرجليوث بخصوص مصداقية الإسلام ونبي الإسلام، إلا أن تشكيكه الشديد بصحة ديوان الشعر الجاهلي، قد يفضي إلى النتيجة نفسها، وهي أن الحضارة العربية الإسلامية مبنية على أكذوبة تاريخية.

- أن الكتاب مثل لطمة شديدة للثقافة الأدبية التقليدية السائدة التي يتربع الأزهر على سدّتها، فكان أن حرّض (الأزهر) أساتذته وطلاّبه ومؤيديه، سرًا وعلانية، على تسديد الحساب مع هذا الأزهري العاق الذي ألحق بأساتذته وجامعته المحافظة عارًا ما بعده عار.

- أن الكتاب يمثل تحريضًا للباحثين والأساتذة والطلاب على الانتقال من التشكيك في التاريخ القديم السحيق، إلى التحريض على التشكيك في التاريخ الحديث والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة.

مرجليوث والأسد

وعلى الرغم من تعالي غبار الزوبعة التي أثارتها أطروحات مرجليوث ثم أطروحات طه حسين، ورغم تعالي أصوات العديد من الكتّاب والنقّاد والباحثين الحانقين الذين أوصلهم غضبهم الشديد إلى حافة الردود الانفعالية الحادة المشخصنة، إلا أن مرجليوث وطه حسين لم يعد ما بين الباحثين العرب المرموقين مَن يساجلهما أو يحلّل خطابيهما بموضوعية وتؤدة العلماء، بدءًا بمصطفى صادق الرافعي وشكيب أرسلان مرورًا بمحمد فريد وجدي ومحمد لطفي جمعة ومحمد الخضري وليس انتهاءً بالدكتور ناصر الدين الأسد في كتابه «مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية» الذي ما زال يمثل أفضل المراجع التي عرضت أطروحة مرجليوث وردود المستشرقين عليها من جهة، وأطروحة طه حسين وردود الباحثين العرب عليها من جهة أخرى، فضلاً عما أبرزه الدكتور ناصر الدين الأسد نفسه من مآخذ وجيهة على هاتين الأطروحتين.

والطريف في الأمر، أن الأسد أيضًا، لم ينج من بعض الشرر الذي تطاير من حول مرجليوث وطه حسين، فطاله بعض النقد الذي وصل حد التجريح أحيانًا، مع أنه كان من السبّاقين لبسط أطروحة مرجليوث بين يدي الباحثين وإبراز ملامح الخطورة ومكامن التهافت فيها بذكاء شديد ودون انفعال أو تعصّب، مستندًا في ذلك إلى ردود المستشرقين: ليل ودلاّفيدا. كما كان من السبّاقين لبسط أطروحة طه حسين وإبراز ملامح الشطط فيها، بلباقة شديدة ودون انفعال أو تحيز أيضًا، مستندًا في ذلك إلى أبرز ما ساقه الباحثون العرب الرصناء من دحوض وتفنيدات، رغم أن طه حسين كان أحد أبرز أساتذته، وقد بلغت سلطته المعرفية حدًا يصعب المغامرة معه باستعدائه.

مرجليوث وجحا

ومما يسترعي نظر الناقد المدقق، تجاه لهجة الدكتور ميشال جحا في كتابه «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا» - الذي صدر في عام (١٩٨٢) بعد عام من صدور الترجمة العربية لكتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد و»موسوعة المستشرقين» لعبد الرحمن بدوي الذي اشتمل على هجوم حاد على مرجليوث- إلى التوسط والاعتدال الشديد في التعريف بمرجليوث وذلك على النحو التالي: (ومن أبرز المستشرقين المخضرمين الذين عاشوا منتصف القرن التاسع عشر والقسم الأول من القرن العشرين العلاّمة مرجليوث (D. S. Margoliouth) (١٨٥٨-١٩٤٠) الذي كان أستاذ اللغة العربية في جامعة أكسفورد، وهو يعد من الذين أتقنوا العربية فهمًا وكتابة، إلى جانب جميع اللغات السامية، وقام بزيارة البلدان العربية، وعين عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق تقديرًا لعلمه. ومن أبرز ما قدمه مرجليوث للتراث العربي من خدمات نشره لكتاب «معجم الأدباء» لياقوت الحموي في سبعة أجزاء نشر في لندن (١٩٠٧-١٩٢٦). وله عدة مؤلفات تناول فيها الإسلام والقرآن والخلافة والشعر الجاهلي الذي كان من الأوائل الذين خرجوا بنظرية الشك، وذلك في كتابه (منشأ الشعر الجاهلي) (The Origin of Arabic Poetry) الذي نشره سنة ١٩٢٥ والذي تأثر به الدكتور طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي». ونشر كذلك «رسائل أبي العلاء»، و»أحاديث التنوخي». يقول آربري عنه إنه لم يكن في جيله من يقارن به في غزارة علمه وسعة اطلاعه. ومع أن اسمه مرجليوث قد اقترن بالدراسات العربية بنوع خاص التي ترك فيها مؤلفات عديدة جليلة الشأن، فإن اهتمامه شمل كل ميادين الدراسات الإسلامية، فكان كزوجته عالمًا بارعًا بالسريانية كما أنه كان يجيد العبرية والحبشية. وكان من بين طلاّبه العديدون الذين درسوا عليه في الخمسين سنة التي أمضاها في عمله كأستاذ، أمثال أنطوني إيدن الذي أصبح رئيسًا للوزارة البريطانية فيما بعد).

ولا حاجة بنا لتأكيد حقيقة أن ترجمته هذه تبدو امتدادًا لتلك الترجمة الهادئة التي أفردها نجيب عقيقي في (المستشرقون) لمرجليوث، حيث قال: «مرجليوث (١٨٥٨-١٩٤٠) Margoliouth, D. S.، ولد وتوفي في لندن، وقد تخرّج باللغات الشرقية من جامعة أكسفورد، وأتقن العربية وكتب بها بسلاسة، وأقام أستاذًا لها في جامعة أكسفورد منذ ١٨٨٩؛ فعدّ من أشهر أساتذتها ومن أئمة المستشرقين، ورأس تحرير مجلّة الجمعية الملكية الآسيوية ونشر فيها بحوثًا ممتعة. وكان لآرائه قدرها لدى أدباء العرب المعاصرين، وقد تعرّف إلى بعضهم في تردّده على الشرق الأوسط، ومنهم من رد عليه قوله بوضع الشعر الجاهلي، في عدة كتب. وانتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، والجمعية الشرقية الألمانية، وغيرها). ثم أورد دراسة مطوّلة عنه بقلم المستشرق كرنكوف، نشرت في عام ١٩٤٠».

من أبرز ما قدمه مرجليوث للتراث العربي من خدمات نشره لكتاب «معجم الأدباء» لياقوت الحموي في سبعة أجزاء

المتخيل المغربي بين قصة البادية وبادية القصة



بقلم: الحبيب الدائم ربي
كاتب وباحث مغربي

مِنَ الغريب أن تمنح المدينة لنفسها حق تملك القصة القصيرة والرواية، بما هما فاعليتان إبداعيتان نشأتا فيها وترعرعتا بين ظهرانيها، كما لو كان الأمر بداهة، والواقع أن هذا الحق متنازع فيه، ما لم يكن حيازة باطلة. ثم إنه حتى لو ثبت، فإنه ما كان ليشكل امتيازا يستوجب المفاخرة. من هذا المنطلق، سنحاول ليس الدفع ببطلان هذه الأطروحة الدوغمائية ولا حتى بإثبات صدقيتها، وإنما استشكالها وإخراجَها من دائرة اليقينيات. وإذا كان لابد من استحضار الأسبقية الشارطة لظهور القصة القصيرة بالمغرب، فإنه من اللازم أيضا عدم إغفال جدلية البادية والمدينة ضمن هذا السياق، إذ لا يكفي القول بأن القصة القصيرة المغربية شهدت محاولاتها الجنينية مع بدايات القرن العشرين لتتبلور خلال أواسط ذاك القرن، وتصل إلى ما هي عليه الآن، وهذا الادعاء قد يكون صحيحا من الناحية التاريخية، إلا أنه سيغدو مضللا حين يتجاهل حتميات الجغرافيا، بمعنى أنه وإن كان يقرر حالة في مطلق الأحوال، فإنه سيكون غير منصف إن هو تجاهل واقعها العيني على الأرض، وبالتالي سيفتئت على «الحقيقة» أو يصادر عليها. خاصة وأن هذا الواقع، ونقصد به هنا الواقع المغربي، لم يكن كله مدينة ما لم نقل إنه كان في أغلبه بادية، وهنا مكمن الاستشكال.

ومما لا شك فيه، أن المدن التقليدية بالمغرب، قبل الفترة الاستعمارية، انحصرت في مراكز قليلة (كمراكش، والرباط، وفاس، ومكناس)، كما بباقي البلدان العربية، وكانت امتدادا للبوادي وليس العكس، ولو أن حصاد البوادي كانت تجني غلاله المدن بلا اعتراف أحيانا. علما بأن «المدينة كانت تعيش طوال هذا التاريخ تحت رحمة البادية»[١]؛ فإلى «حدود فترة الثلاثينيات من هذا القرن (أي القرن ٢٠) ظل النصيب الأوفر من الأحداث والوقائع تجري أطواره

١- محمد حواش، البادية المغربية وعلاقتها بالمدينة خلال سنوات الثلاثينيات، ضمن كتاب "البادية المغربية عبر التاريخ"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٩، ص ص ١٧٥-١٨٣

داخل المجال القروي»[2]. وهكذا، فإن أغلب الحركات السياسية الكبرى «كانت نقط انطلاقها من البوادي»، بل إن «الأسر المغربية التي تقلدت زمام الحكم، بدأت حركاتها من المجال القروي، حيث كانت تتمتع بالعصبية القبلية»[3]. هذا عدا ما كانت تحظى به البادية من وزن اقتصادي وتجاري وديموغرافي، وعليه فإن التاريخ المغربي، مثلا، «ظل إلى حدود قريبة تاريخ بادية بالأساس» قبل أن ينقلب الأمر وتغدو المدن محركة لعجلة الاقتصاد والثقافة والتاريخ، مع استدراك ضروري، وهو أن تعريف البادية والمدينة بات اليوم في حاجة إلى تدقيق أكثر، فما كل تجمع سكاني مدينة، وما كل ريف بادية بالضرورة. بيد أن ما يعنينا، والحال هذه، هو أن القصة القصيرة (وفنونا أخرى)، هي، بالأساس، سليلة البادية، على الأقل للاعتبارات التالية:

إن التاريخ المغربي ظل إلى حدود قريبة تاريخ بادية بالأساس، قبل أن ينقلب الأمر وتغدو المدن محركة لعجلة الاقتصاد والثقافة والتاريخ

الأصول الجغرافية للكتاب:

لئن كانت روافد المدن المغربية، بما فيها الروافد الديموغرافية، في مجملها آتية من البوادي، فإنه من الطبيعي أن يكون جل كتاب القصة، عندنا، من أصول بدوية؛ إلا أن استعراض سير القصاصين كما تتكشف ضمن البيبليوغرافيات والأنطولوجيات العامة أو المتخصصة[4] المنشورة في الجرائد والمجلات أو المفرودة في كتب مخصوصة تقول العكس.

يقول عبد السلام التازي في دراسته البيبليوغرافية «الأدباء المغاربة المعاصرون»، التي غطت الفترة الممتدة من ١٩٣٠ إلى ١٩٨٠: إن «المناطق التي ينتسب إليها عدد كبير من الكتاب هي بصفة عامة ما يسمى ب»المغرب النافع»، أي المناطق الممتدة على ساحل المحيط الأطلسي من القنيطرة إلى البيضاء عبر الرباط وسلا، وكذلك المناطق الزراعية الخصبة كمكناس وفاس...»[5] .. ومع توالي التحديث العمراني، بنشوء مدن جديدة، فإن ما حصل هو تبادل ترتيب حصة المدن القديمة (كفاس مثلا) والمدن الحديثة (كالدار البيضاء) من حيث عدد الكتاب الذين ظلوا أهل مدينة. مع الأخذ بعين الاعتبار كون كُتاب القصة لا يمثلون سوى جزء من الكُتاب بإطلاق المعنى. إلا أن هذا التمظهر المديني للقصة من خلال روابط الأنساب وصلتها بالمكان قد يخفي «حقيقة» أخرى لا تقل أهمية،

٢- المرجع نفسه.

٣- S. Amin ,La Nation arabe ,ed.de Minuit,١٩٧٦. عن محمد حواش. مرجع مذكور

٤- عبد السلام التازي، الأدباء المغاربة المعاصرون، دراسة بيبليوغرافية إحصائية، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، ١٩٨٣

عبد الرحمان طنكول، الأدب المغربي الحديث، بيبليوغرافيا شاملة، منشورات الجامعة، ١٩٨٤/ أحمد شراك، الأدب المغربي الحديث، بيبليوغرافيا شاملة، قراءة سوسيولوجية أولية، جريدة أنوال، العدد١٦٧، ليوم ١٤ فبراير/شباط ١٩٨٥ / حسن الوزاني، الأدب المغربي الحديث ١٩٢٩-١٩٩٩، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ١٩٩٤/ حسن الوزاني، دليل الكتاب المغاربة أعضاء اتحاد كتاب المغرب، ١٩٩٤/ محمد يحى قاسمي، بيبليوغرافيا القصة المغربية – مطبعة الجسور - وجدة - ١٩٩٩

٥- عبد السلام التازي، مرجع مذكور، ص ١٥



تتجلى في كون فئة عريضة من كتاب القصة بالمغرب المحسوبين على المدينة، هم ليسوا كذلك إلا في تسجيلات دفاتر الحالة المدنية، فكم من شخص لا آصرة تربطه بالمدينة غير بطاقة تعريفه وكناش حالته المدنية لدواع معلومة، أو في أحسن الأحوال، فإن والديه «بدويان قحّان» عاشا في الأرياف أو اجتذبتهما المدن لطلب الرزق، لكنهما ظلا وفيين لمساقط رؤوسهما، والبقية الأخرى من الكتاب عاشت وترعرعت في هوامش المدن لا في المدن، من دون أن يحمل هذا التوصيف التقابلي أية أحكام قيمة تفضيلية أو تبخيسية. ليس هذا وحسب، وإنما تجدر الإشارة كذلك إلى أن توسع المدن المغربية وظهور مراكز جديدة وزحف مظاهر التمدين على البوادي لم يسفر عن نتيجة تدحض فرضية انتماء معظم كتاب القصة القصيرة بالمغرب إلى البادية ما لم تثبتها، خاصة وأن أعداد من يكتبون القصة، من أصول بدوية، باتت في اطراد قياسا إلى كتابها من المدينيين، فما عدا عبد الكريم غلاب، وخناثة بنونة، ومحمد برادة من الرواد، وما عدا لائحة قصيرة من المخضرمين فإن أغلب القادمين إلى أرباض القصة القصيرة هم من الهوامش والأطراف والجغرافيات الريفية حتى وإن عاشوا بالمدن..

من المفارقات الدالة أن أبناء البادية من كتاب القصة بوسعهم بناء متخيل قروي ومديني معا، في حين أن نظراءهم من أبناء المدن ليس متاحا لهم تشخيص أحوال البوادي

استيحاء أفضية البادية:

من المفارقات الدالة أن أبناء البادية من كتاب القصة بوسعهم بناء متخيل قروي ومديني معا، في حين أن نظراءهم من أبناء المدن ليس متاحا لهم تشخيص أحوال البوادي، فيما نظن، ولربما يأتي هذا من كون استمدادات التخييل البدوي تعتمد على التجارب الشخصية المباشرة فيما يقوم المحكي المديني في عمومه، فضلا عن المعيش، على المقروء و«النسج على المنوال». حتى أنه من اليسير على وافد على المدينة أن يسبر أغوار الحياة بها، بينما يصعب على مديني أن يلمّ بفضاءات مكانية وأنثروبولوجية ولغوية وتخييلية مترامية الأطراف، وأنماط مسلكية في غاية التنوع. ولأن المكان هو أساس القصة، حسب هنري ميتران، فإن قصصا مغربية دارت أحداثها في المدينة إلا أن خلفيات تشخيصها، وتحركات شخوصها كانت تستدعي البادية (محمد شكري، مبارك ربيع، محمد زفزاف، البشير جمكار، ربيعة ريحان، سعيد منتسب).

المحكي البدوي أو حين تتمركز الهوامش:

باستثناء محكيات السفر التي خلفها الرحالة الأجانب أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فإن القصص القصيرة المغربية والروايات ظلت تدبر جدلية المركز والهوامش تخييليا بحذر كبير، ولكأنها كانت تتفادى الإفصاح عن الهوية البدوية لكتابها، خاصة وأن هذه الهوية ظلت، إلى وقت قصير، مشوبة بإيحاءات قدحية جعلت من البدوي

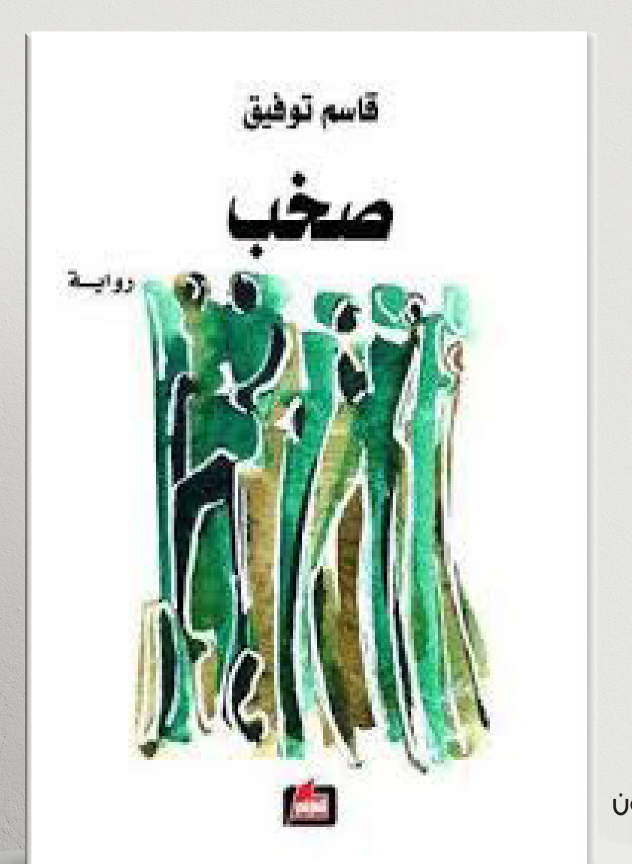
شخصية مثيرة للسخرية. وتم تصوير البادية، بما هي فضاء، كمجال للحنين والنقاء الرومانسي الخالي من التناقضات. وكان من شأن هذا التنميط أن تغافل أمورا وقضايا مهمة ومتشابكة إلى أن جاءت كوكبة من المبدعين الذين تخلصوا من استلاب المدينة فتصالحوا مع أصولهم البدوية، ثم شرعوا في تشييد مراكزهم الخاصة في الأقاصي، مستثمرين الغنى المحلي الذي تتمتع به جغرافيات من المغرب العميق. في منتج قصصي يمكن تسميته بـ «متخيل الريف المغربي».

إن القصة القصيرة (كما الرواية)، هي أصلا، سليلة البادية حتى وإن ظهرت في المدينة، لاعتبارات غير إبداعية بالأساس، حتى لا نقول لاعتبارات تقنية

استنتاج:

نريد أن نبني على هذه المقدمات خلاصة سريعة تنتصر لقصة البادية قبل أن تنتصر لبادية القصة، لنزعم أن القصة القصيرة (كما الرواية)، هي أصلا، سليلة البادية حتى وإن ظهرت في المدينة، لاعتبارات غير إبداعية بالأساس، حتى لا نقول لاعتبارات تقنية. وهي بالتالي، بدوية بحثت عن نشرها في صحافة المدينة، لأن مصبات الماء لا تجبّ المنابع، حسب تعبير جون جوريس، حتى لا نقول إن أغلب كتاب القصة القصيرة المغاربة هم من أصول بدوية. والحكم ذاته قد ينطبق على الروائيين والشعراء والمثقفين والمبدعين. صحيح أن التوطينات الجغرافية للإبداع وحدها لا تكفي لإثبات هوية تخييلية أو تنفيها، وأن الربط الميكانيكي للفن بالواقع، وبالتالي المكان، يفتقر إلى الحجية والإقناع، وإلا ما كان للفنون والأفكار أن تهاجر عبر الأمكنة والتواريخ. ما دام الثابت في القصة هو الفرد المبدع، أينما حل وارتحل، وماعدا ذلك تفصيلات وذرائع، إلا أنه لا ينبغي بهذا الزعم مصادرة حق البادية في الإبداع القصصي والإبداع عموما. لأن لـ«جغرافية الفكر»، كما سماها ريتشارد إي نيسبت، وجغرافية الإبداع دورا حاسما في تشكيل طبيعة الفعل الإبداعي والفني على صعيد التيمات وأنساق التفكير والتعبير.

وعي الذات النسائية احتواءً وإقصاءً في رواية «صخب» لقاسم توفيق





بقلم : أ.د. نادية هناوي سعدون
كاتبة وناقدة من العراق

الاحتـواء والإقصـاء ظاهرتـان فكريتـان وسـمتان ثقافيتـان تخترقـان الوعـي البنـائي للهويـة النسـائية في الـسرد، لتجعـلا مـن المـرأة، إمـا هويـة محتويـة داخـل الآخـر متماثلـة معـه ومتجانسـة فيـه ومنتميـة إليـه مانحـة إيـاه كينونتهـا بشـكل طوعـي وبطاقـة إيجابيـة قابلـة للتماهـي والإنمـاء، وإمـا هويـة مقصيـة خـارج الآخـر متباينـة عنـه وغـير متفاعلـة معـه بسـبب تضادهـا العاطفي معـه أو نفورهـا العـدواني منـه أو ازدواجهـا الحـدي فيـه واقعـا وخيـالا بمـا يـؤدي إلى امتلاكهـا طاقـة سـلبية تسـهم في التبـاس الوعـي واسـتلابه إقصـاءً وتهميشـاً..

> إذا كان فعل الإقصاء للشخصية النسائية يجعلها واقعة ضمن خط أفقي، فإن الاحتواء يسلك بها مسارا عموديا، جاعلا منها ظاهرة قابلة للتجدد والعطاء

والمـرأة كـذات احتوائيـة غالبـا مـا تكـون جـزءا غائـرا في الآخـر ليـس لهـا حضـور عـلى المسـتوى السـطحي، ولكنهـا فاعلـة عـلى المسـتوى العميـق، في حـين تغـدو المـرأة كـذات إقصائيـة للآخـر متمـردة بسـلبية تجـاه نفسـها ومـا حولهـا، ومتماهيـة في المسـتوى السـطحي بفوضويـة تغـرِّب لهـا كينونتهـا وتتركهـا نهبـا للضيـاع التـام، وهـي في كل أفعالهـا تغـدو مقوِّضـة لحالهـا ومسـحوبة في خانـة الآخـر الـذي يصادرهـا فعـلا ولفظـا سـطحا وعمقـا.

وإذا كان فعـل الإقصـاء للشـخصية النسـائية يجعلهـا واقعـة ضمـن خـط أفقـي، فـإن الاحتـواء يسـلك بهـا مسـارا عموديـا، جاعـلا منهـا ظاهـرة قابلـة للتجـدد والعطـاء بسـبب إمكانيـة إضفـاء التغيـير عـلى الـدور المرسـوم لهـا.

وهـذا البنـاء الـسردي للشـخصية النسـائية ذات الهويـة الاحتوائيـة، إنمـا يدخـل في خانـة الأدب النسـائي، كونـه يتأطـر ضمـن الكتابـة مـا بعـد الحداثـة. أمـا البنـاء الـسردي للشـخصية النسـائية ذات الهويـة الإقصائيـة، فإنـه سـيكون منضويـا في خانـة الأدب الفحـولي الـذي يمتاز بكتاباتـه الضاربـة في التاريـخ اعتـدادا والسـائرة بمركزيـة التقليـد الـتي لا تـرى المـرأة إلا ذاتـا تابعـة وموضوعـا أدبيـا مؤنثـا..

وهـذا النمـط مـن البنـاء، إنمـا هـو النسـق المعتـاد الـذي داومـت كتابـات الرجـال والنسـاء عـلى تقديمـه سرديـا، لتظهـر المـرأة دومـا بالقـدر الـذي يسـمح بـه النسـق المعلـن.. ولـو أراد هـذا النسـق أن يجعلهـا متماريـة فيـه؛ فإنـه سـيكفل لهـا ذلـك أيضـا، بالشـكل الـذي يبقيهـا قابعـة في الذاكـرة غيابـا وإضمـارا.

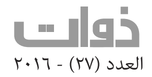
ولعـل أهـم الأدوار الـتي أوكل للمـرأة أن تكـون فيهـا موضوعـا للفحولـة وجسـرا تشـهر عـبره بطولاتهـا، وتتمكـن مـن أداء مركزيتهـا، هـو دور الإغـواء، إذ تبقـى المـرأة نسـقا مضمـرا ضمـن مـتن قـرائي فيـه الرجـل هـو العامـل. أمـا المـرأة، فمجـرد موضـوع وظيفـي لا غـير.

وأهـم سـمات هـذا الـدور النسـائي الإغـوائي الـذي هـو موضـوع سردي مضمـر ومتمـار في المـرأة، إنمـا يتمثـل في الاسـتلاب والقمـع والمصـادرة والتهميـش والاتبـاع. ومـا بـين الإعـلان والإضمـار يـزداد حضـور الشـخصية النسـائية (طفلـة، فتـاة، امـرأة، عجـوزا) بمراوغـة النسـقين المعلـن والمضمـر والتمـاري عليهمـا.

حـتى إذا خـرج الخطـاب الـروائي عـن السـياقات الثقافيـة المعتـادة الـتي كانـت قـد رسـمتها المـسرودات عـبر تاريخهـا الإنسـاني الطويـل مـن حيـث قمـع المـرأة والهيمنـة عليهـا، فـإن سـياقات جديـدة سـتظهر، لتصبـح المـرأة ممارسـة لعلاقـات غيابيـة وحـاضرة بشـكل عمـودي، مغـادرة لأنسـاق الإضمـار ومشـهرة المغيـب للعيـان، ليتكلـم بلغـة تترجـم ولا توحـي، وتعـبر ولا تصمـت، وتسـتعرض ولا توهـم وبرؤيـة واقعيـة لا اسـتيهامية، وبقـارئ جديـد يـدرك أن التضـاد أسـاس التوتـر، وأن كـسر الاسـتيهام بالواقـع هـو أسـاس الفعـل الدراماتيـكي.

وبذلـك تغـدو الهويـة النسـائية الاحتوائيـة نسـقا معلنـا في سـياق كتـابي جديـد لا يتموضـع في خانـة مـا اعتيـد عـلى اعتبـاره موضوعـا أدبيـا أثيـرا أو متنـا قرائيـا مسـتهلكا، كـون الهويـة النسـائية سـتغادر دروب المـسرودات بتاريخهـا الطويـل مـن خـلال وعيهـا الديالكتيـكي بالتغيـير، وبأنهـا نسـق معلـن بقـوة وثبـات.

ولـن يغـدو حضورهـا في الـسرد إلا مخالفـة لبنـات جنسـها الـلائي جعلهـن الحـكي مجـرد أدوات لكـسر الصمـت لا غـير، مـن دون أن يرفضـن الرضـوخ والانقيـاد



> إن هذا النوع من الوعي الكتابي الجديد يتطلب أسئلة تثويرية تمكن الكتابة النسائية من إثبات رؤاها الجمالية الظاهرة

للآخر، فكن معابر مجانية تمر عليها الفحولة التي تمكنت بفضلهن من ارتقاء عروش السرد ردحا طويلا من الزمن، حتى ظلت المرأة مسرودا مؤنثا يضمن للفحولة الارتقاء والتربع والسمو والبطولة، وهو ما اضطلعت بأدائه حفيدات سيدوري صاحبة الحانة في ملحمة كلكامش وزليخة بإغوائها وشهرزاد بقدرتها على الترويض وكليوباترا بجمالها، وهكذا ..

أما المرأة في السرد النسوي ما بعد الحداثي، فإنها تخرق هذه النسقية التي داومت عليها السرديات التقليدية مفككة ثوابت الروي التقليدي ومسلماته وأهمها نسقية الإضمار قالبة إياها نسقا إعلانيا وإشهاريا، لتصنع المرأة سردها بنفسها ذاتا وموضوعا معا متخذة الحكي هدفا صميما لا مجرد وسيلة حسب.

وهي الآن ليست مجرد وسيلة لتفعيل السرد وتحريكه، بل هي مصدر السرد وأساسه، وهي ظاهرة غالبة ومهيمنة تحتل المتن الروائي سطحا وعمقا. وهذا الفعل التفكيكي لنسقية المتون السردية، إنما هو انعكاس دراماتيكي لمتوالية الوعي الإبداعي حيث الكلام سابق للكتابة لتغدو الكتابة سابقة للكلام ومتقدمة عليه، إنها «تقف ضد النطق وتمثل عدمية للصوت».

وهذا النوع من الوعي الكتابي الجديد يتطلب أسئلة تثويرية تمكن الكتابة النسائية من إثبات رؤاها الجمالية الظاهرة، كما يشترط أيضا أهمية انقسام مفهوم الكتابة بين وعيين ذكوري ونسائي يتجاوز حدود الرؤية العلائقية من مجرد ثنائية (كتابة/ قراءة) إلى سلسلة توالدية ومنظومة إبداعية تتأطر في داخلها ثنائية كتابة / كلام كوعيين إنسانيين ضمن سياقات ثقافية واجتماعية محددة.

ولما كان الإغواء أحد الأدوار التي اعتادت الفحولة إلصاقها بالمرأة؛ فإن هذا سيتغير مع المفهوم التفكيكي الجديد للنسوية، لأن الإغواء لن يشتغل هذه المرة كموضوع لصيق بالمرأة، بل سيكون رهنا بالرجل الذي لن يكون دوره أكثر من موضوع مطروح ضمن مستوى مسطح يؤديه بإرادته أفقيا سائرا بمعية النسوية لا الذكورية. وسيغدو الوعي الكتابي الجديد وبالمفهوم التفكيكي عبارة عن تراكمية كمية للفواعل والمفعولات وتعادلية نوعية للسائد والمسود معا ذاتا وموضوعا لتتم من ثم عملية إعادة البناء على أرض سردية تفجر ما ظل مهيمنا حد التخمة والإشباع، وتقلب ما هو غير واعٍ، ليكون واعيا مجسدا يستلهم من الهوامش متونه الكتابية.

ولا غرو أن الدخول إلى العوالم السردية التي تتكشف علنا من خلال المرأة إنما هو تفكيك لعلائقية التاريخ بالسرد، وهو ما كان النص السيري الشعبي قد أسس بعضا من قيمه حين كانت تتهاوى الفحولة أمام النسوية، بعكس الأدب الرسمي الذي طالما سخر من هذا النوع من النسقية السردية وعدّه اشتغالا لا إبداعيا، كونه لا يستند على مقصدية واعية ولا يسير في ظل مسار عمودي لا يهشم أفقية الخط السردي المعتاد ولا يناقض مسلماته.. وفي هذا الاشتغال التفكيكي لتراتبية الفعل النسقي ذاتا وموضوعا، تتحقق المقصدية في ضرورة الامتثال للمرأة وأحقيتها في الحرية والمساواة، لتكون دوما في دائرة الاهتمام بوعي شعوري لا يداريه الآخر ولا يهمشه. وفي رواية «صخب» للروائي الفلسطيني قاسم توفيق تتحقق إجرائية هذا الفهم التفكيكي لوعي الذات بهويتها وبالآخر على صعيدي الاحتواء والإقصاء من خلال:

أولا: تفكيك الهوية النسائية عبر البوح صخبا

تقوم رواية «صخب»[١] على إثنية جنسانية ثقافية مرتكزة بين نسقين هما الإقصاء والاحتواء هامشا ومتنا وعبر جزئين: أول بأربعة عشر فصلا، وثانٍ بسبعة فصول، وأول بوادر التفكيك خروج «هند» بطلة الرواية على النسقية الحياتية المعتادة مخالفة ما تعارفت عليه بنات القرية وأولادها من ناحية إكمال المدرسة الابتدائية والانتقال منها إلى الحياة؛ فطموح «هند» إنما تجسد في رفض ما هو سائد، متمردة على ما سار عليه الآخرون، لاسيما أمها كنوع من التوكيد العلني لنفسها واختيارا قصديا من قبلها لأن تنزاح عن النسق المعتاد، وذلك بإكمال الدراسة أولا ثم بالثورة

١- صخب رواية، قاسم توفيق، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، طبعة أولى، ٢٠١٥



على الحجاب ثانيا، ثم بولوج المدينة والدخول في متاهاتها ثالثا .. مخالفة كل تعليمات الأم وثائرة على كل ما هو عرفي وتقليدي، متجاوزة وصاياها، وما ذلك إلا لأن المحذور نفسه كان مقوضا في الأصل، وهذا ما تمثل في السر الذي أفشته الأم «كريمة» لابنتها «هند» فكان سبب تعاستها[٢].

ومن مظاهر التفكيك أيضا تقويض مفهوم السيطرة الذي ظل لصيقا بالرجل بوصفه صاحب السلطة والتفويض والحتمية، وذلك عندما تخلى الرجل عن أن يكون هو سيد الكون وكبير القرية وعبيده الفلاحون، والعمال أسياد بيوتهم ونسائهم وبناتهم[٣]

وقد تجلى الاحتواء الذكوري والإقصاء الأنثوي ـ في الرواية موضع الرصد ـ من الاستهلال والإهداء اللذين تم بناؤهما على أساس مؤنث (فينوس، هند) ومن ثم سيق الفصل الأول بلسان أنثوي، أعلن تمرديته عبر إقصائه لتاء التأنيث(هند) والذي حمل مرجعيتين قديمة وحديثة؛ الأولى تتمثل في «هند بنت عتبة»، والثانية تتمثل بالممثلة «هند رستم»، وكلا الهندتين قد عرفت بقدرتها على احتواء الآخر تأثيرا وسيطرة ..

فالعظمة ليست لصيقة دوما بالذكورة ولا الشهرة رهن بالفحولة ولا السيادة حكر على الأبوية، بل هذه السمات جميعها غدت ثابتة قارة متحجرة أمام الأنثوية التي يتقاطع خط سيرها مع كل ما هو معتاد، لتكون المرأة فعلية مغامرة وكينونة حرة وذاتا متقلبة بمركزية.

وقد تمثل هذا التسيد أيضا، على صعيد الأمكنة المؤنثة التي بدت فضاءات غير معادية كالمدرسة والقرية والغرفة والصورة والرسومات والكلمات والساحة والأرض والمدينة والشقة، وبالمقابل فإن الأمكنة التي ترد مذكرة غالبا ما كانت معادية وفوضوية كالمخفر والجامع والدكان والباص والبيت والصف، لتغدو في نظر الشخصيات أماكن غير مرحب بها.

والصمت بالنسبة إلى الشخصيات رهن بما هو ضده أو خلافه؛ فالبوح هو وسيلة التهديم التي بها تقوِّض الشخصيات النسائية استلابها، وتقلب كيانها من مجرد توابع سردية إلى متبوعات مركزية. ولما كان

تقوم رواية «صخب» على إثنية جنسانية ثقافية مرتكزة بين نسقين هما الإقصاء والاحتواء هامشا ومتنا

الصمت والعزوف عن البوح هو سبب مأساة «كريمة» لذلك قررت البوح تحقيقا لراحتها، وسيقود هذا البوح هندا إلى أن تتخذ منه وسيلة للانتقام من الآخر، وأولهم فرج ولكنها ستصطدم بما هو عكسي، لتجد أن في الصمت راحة لها، وفي البوح تعاسة وندامة، وهو ما لمسته حين قررت أن تصارح الباشا بأسرارها في خاتمة الرواية..

والأبوة في ظل صفات الفحولة تلك غدت متخلية عن أبوتها بسبب تعجرفها وعدم إيثارها، وهذا ما عكسته شخصية الجد «فرج» الذي عرف بصفات سلبية كالهوس والسادية والأنانية والتجبر. وإذا كانت هذه هي سمات الأبوة، فإن الأمومة لم تتنازل عن وظيفتها التي هي محتواة فيها؛ فحين أُقصي «فرج» عن أداء دور الأب الفاضل والجد المثالي بسبب عجرفته وسلطويته على الآخر ابنا أو حفيدا، فإن الأم ممثلة بـ«كريمة» ظلت مساندة لأبنائها، صديقة لهم، ورفيقة بهم محتوية إياهم في داخلها، وهي تنصحهم وتعلمهم وتؤهلهم للحياة.

وتتوكد في هذه المقابلة بين وداعة الأمومة ودناءة الأبوية، احتوائية الذات النسائية لهويتها وإقصائيتها للآخر الذي يتلخص خطره في الانحياز بالسرد لنفسه، فعندما مارس الجد إغواء التلميذة «كريمة» خارقا المسلمات والثوابت، منتهكا الأعراف، فإن ذلك كان مدعاة للذات لأن تزيح عنها صمتها، وتكون هي الساردة بصوتها.

ولا يعدو أن يشكل الجد مجرد مسرود أتاح له موت ابنه أن يتمادى في فعل الإغواء مستلبا ومستحوذا ومتملكا ما ليس له مبررا خطيئته بطرد شيطان «كريمة» من داخلها غير معترف أنه بفعلته هذه في ممارسة الإغواء واقتراف الخطيئة، إنما يقوِّض دوره المركزي في صالح المرأة، لتكون هي ضحية الإغواء لا مصدره. أما

٢- م.ن/١٣

٣- ينظر: م.ن /١٤



لعل من أهم مظاهر سيادة البوح على الهوية النسائية هو الصخب في السلوك والتضاد في القيم

هو، فسيكون مرتكب الخطيئة ومتعاطيها!!

ويعضد ازدواج الآخر بين تقديس الثوابت والرغبة في انتهاكها البوح العلني الذي اختارته الهوية النسائية على شكل صخب بيولوجي مرة يتأرجح بين الغريزة المتمادية والخلق المحتشم، ومرة في شكل صخب فكري تحاول فيه «هند» فرض سطوتها متصارعة في داخلها، ليقودها ذلك إلى مغادرة عالم البراءة والنقاء ملقيا بها في قاع الدناسة والانحطاط، لتعيش صخبا جسديا يستقطبه الرجل لصالحه موقعا إياها في الحضيض كمصير محتوم وقدر مرسوم لا مجال فيه لهند أن تحيد عنه أو تبدله.

وقد تعددت صور البوح، فمرة كان أنثويا خالصا من المؤنث إلى المؤنث (كريمة لهند) ومرات عدة جاء متداخلا كأن يكون من المؤنث إلى المذكر (هند للباشا) ومن المذكر للمذكر (قحيطر وفرج).

وتبقى صورة البوح الأنثوي الخالص متقدمة على صور البوح الأخرى كونها تجعل الصمت موتا يدمر الحياة، ولذلك لم تنفك كريمة عن الشعور بأن تعاستها تكمن في عدم قدرتها على البوح، وكأن الكلمات قد حشرت في داخل جوفها، وكادت أن تقتلها ولم تنفعها التلميحات والإشارات في تفريغ حنقها ومرارتها[٤].

ولعل السبب الرئيس وراء هذه الرغبة في البوح هو التوق إلى الحرية ورفض الاستلاب؛ ففي البوح تغيير ديالكتيكي لمجرى الحياة تأزما وتعقدا، وهذه الرغبة ستتناسل، لتغدو الابنة امتدادا للأم في امتلاكها أسرارا صمتت عن البوح بها حين قررت سلوك درب الرذيلة والرضوخ للاستلاب الجسدي.

٤- ينظر: م.ن /١٣

وبعبارة أدق، لم يفد البوح في الوصول بهند إلى بناء مستقبل أفضل، بل كان سببا في هدم آمالها وبعثرة أحلامها من دون أن تصحح مسار حياتها، ليغدو وعيها بحالها مجرد تفكك وتشظٍ وهرب من الواقع المشؤوم[٥].

وهذا ما جعل الهوية النسائية مستلبة ولكنها في الآن نفسه محتواة. إنه استلاب الأنثى للأنثى عبر الاحتواء بينهما، وقد أتاح البوح الجريء مساحة من الحرية والتمرد في معادلة حياتية، طرفها الأول البوح الذي هو الحياة، وطرفها الثاني الصمت الذي هو الموت، ولا بد من أن يتسيد أحدهما على الآخر.

ولعل من أهم مظاهر سيادة البوح على الهوية النسائية هو الصخب في السلوك والتضاد في القيم، فـ «هند» قد تمردت وأعلنت هويتها صوتا معلنا وصاخبا ومزمجرا نافرة من الاستكانة التي جعلت «كريمة» تعيش في حالة من الاستلاب والكبت والحرمان، ومتحولة إلى مخلوق جديد مفكك لا يعرف الوداعة ووحش قاس بلا رحمة، حاملة في وعيها كرها مبيتا للرجال وحقداً دفينا عليهم.

وإذ نجحت «هند» في إثبات حضورها كعامل سردي، فإنها قد ضمنت لنفسها احتلال المركز والتمدد في كنف نسقية معلنة تخترق الإضمار الذي داومت كريمة على الاقتناع به حين كانت طالبة مدرسة وبنتا جميلة أرادها فرج الذي كان معلمها لنفسه لا لابنه، ولولا أن رجال القرية أنكروا عليه فارق السن لطلبها لنفسه[٦].

ولا غرو أن يكون تقسيم السرد إلى جزئين مقصودا؛ ففي الجزء الثاني مفارقة نوعية للجزء الأول، إذ تحول من سرد ذاتي إلى سرد موضوعي، ومن متكلم أنثى إلى سارد مذكر، ومن رؤية أنثوية داخلية إلى رؤية فحولية خارجية، ومن مباشرة قولية إلى تقويل غير مباشر من خلال راو خارجي وموضوعي في مقصدية علنية تداري بها «هند» كشخصية رئيسة مرارة روحها المهشمة بالصمت والعزوف عن البوح، كونها لم تستطع أن تفلت من أسر الواقع المرّ الذي جعلها تسقط في قبضة الآخر، وذلك ما منعها من أن تستمر في أداء دورها كساردة بعد أن دنست براءتها بلعبها لدور الإغواء.

٥- ينظر: م.ن /١٦
٦- ينظر: م.ن /١٧



وتقود إقصائية «فرج» لهوية الآخر (كريمة وابنتها وولدها وأهل القرية) إلى أن يرى نفسه إلها عالما بخير البشر وشرهم، منقادا لهواجس نفسه المهوسة التي لم تعد تفرق بين الواقع والخيال.

ومن ثم يفضي به هذا الإقصاء إلى التماهي التخييلي في صورة مخلوق ممسوخ اسمه «قحيطر» يتشكل أمامه في هيأة فانتازية، فيصاب «فرج» برعب شديد، ويصرخ بصوت لم يسمعه أحد إلا المسخ الذي نطق بصوت دافئ وحزين، مبينا أنه بشر لكن السبل تقطعت به ولم تعد كريمة تلك المرأة الضعيفة المنقادة لـ «فرج» كصنيعة وخادمة، والسبب أن العادات والأعراف ما عادت لصالحه لكي تشبع غرائزه ورغباته، ولذلك صار عاجزا عن يؤدي دوره المركزي في صنع التاريخ بالطريقة التي يريدها تاريخ الفحولة الذي بدوره صار مترقبا نهاية محتومة تحسمها النسوية.

ثانيا: تفكيك الآخر بالتعالق الميثولوجي قصدا

تراهن رواية «صخب» على استحضار الميثولوجيات المترسبة في اللاوعي الجمعي لغرض تفكيكها قلبا أو تماهيا، رغبة في توكيد حضور الهوية النسائية سلبا أو إيجابا. وعملية التعالق بين الرواية والميثولوجيا، إنما هي جزء مما يصطلح عليه في المفهوم التفكيكي بالتكرارية التي تتلاقى مع مصطلح التناص، وقد تعالقت في رواية «صخب» أكثر من أسطورة، ومنها أسطورة بجماليون، مراهنة على تفكيك نموذج الفنان الهائم بجمال تمثال صنعه من خلال الشاب «حمزة»، وكذلك تقويض صورة المرأة كرمز للخلق الفني الذي يهيم به الفنان بصورته المثالية لا الواقعية من خلال «هند»؛ فـ «حمزة» الخزاف قد وقع في حب «هند» من دون أن يعرف اسمها منقطعا عن كل المحيطين به، مستسلما لخيالات أدت به إلى أن يتماهى في أحلام متوارثة وأوهام عابثة، منتظرا الفرصة التي بها يواجهها بطوله الفارع وجسده الممشوق، وتكون نظرته لها ليست كنظرة الرجال الآخرين، هذه النظرة هي نظرة الفنان الهائم بفنه ليصنع معبودته، وهو يشعر بأنه إن لم يفعل ذلك فستظل هذه المرأة جاثمة عليه حتى تقتله[٧]، وجلّ ما يأمله هو أن تكون المرأة نجمته الأخيرة وقد مرت الأيام والشهور، وهو يحاول.. لكن

٧- ينظر: م.ن / ٤٠

> تراهن رواية «صخب» على استحضار الميثولوجيات المترسبة في اللاوعي الجمعي لغرض تفكيكها قلبا أو تماهيا، رغبة في توكيد حضور الهوية النسائية سلبا أو إيجابا

اللحظة التي يشعر فيها أنه لوحده لا يفاجئه أحد تجعله قادرا على صنع ما لم يصنعه في تلك الشهور، وهكذا صنع الجسد والرأس وتفاصيلهما بأناة وصبر عجيبين.

ويحصل التماهي عندما يبادره التمثال بابتسامة صافية لتنبعث من الطين امرأة حية ترى وتسمع، فيحملها إلى ركن منزو على سطح الدار وتتداعى في دواخله المونولوجات «أين كنت طيلة عمري همس، وهو يضمها إلى صدره بقوة»[٨].

وتقويضا لنموذج بجماليون وتفكيكا له، فإن «حمزة» وبعد أن تأججت في داخله مشاعر الحب العفيف والمثالي، فإنه لا يحطم تمثاله بل هو الذي سيتحطم داخليا؛ فهذا الولد الذي ترك المدرسة من أجل أبيه سيترك الدنيا من أجل «هند»[٩]، وقد تمادى في خياله حتى غدا في نظر من حوله مجنونا، وصار ينادي على اسم حبيبته، وهو لا يعرفه وهذا ما جعله يغمى عليه[١٠].

ويبحث في تمثاله الذي علاه الغبار، وتكسرت أطرافه عن روح حبيبته وعن قلبها الذي قسا عليه وصار حجرا، آخذا في الدنو من نهايته راضيا مسلما بلا مقاومة، وهو لا يرى محبوبته إلا رؤية مثالية لا ترق إليها أية نقائص، محاولا فهم بعض تصرفاتها على أساس أن البشر كلهم مسجونون محاصرون، وإذا كانت «جالاثيا» التي تمردت على صانعها لأجل أن تصنع حياتها بنفسها حتى كانت نهايتها التلاشي على يد صانعها بجماليون، فإن المرأة/ التمثال ـ التي هي

٨- م.ن /٤٢
٩- ينظر: م.ن /٣٦
١٠-ينظر: م.ن /٩٢

عكس تعدد الضمائر السردية ثيمة التشظي في بناء صورة الذات إغرائيا وتفكيكها للآخر، انتقاما وتفتيتا

هند ـ ستقوض هذه الصورة وتفككها لتكون «جالاثيا» جديدة لا تتمرد بل تهادن معلنة هويتها مذيبة «حمزة» صانعها فيها، ماحية هويته مسخرة دلالها وتمنعها في القضاء عليه.

إن تفكيك نموذج بجماليون قد أسهم في تعضيد فعل الاحتواء الذي مارسه «حمزة» تجاه «هند»، كما عزز فعل الإقصاء الذي مارسته «هند» ضد «حمزة» متقاطعة معه إلى درجة أنها لم تعرف له مكانا في نفسها، ولم تعترف بما كان يبذله من تفان في سبيل حبهما الذي قابلته باللامبالاة !!

وما ذلك إلا بسبب الصخب الذي كانت تراه «هند» في جسدها منذ أول يوم لها في المدرسة الثانوية، ومنذ أن سحرتها المدينة بشوارعها التي رأتها من نافذة الباص الصغير بنايات عالية وطرقات معبدة واسعة وسيارات فارهة وبشرا يرتدون ملابس نظيفة أنيقة[11].

وهذا الصخب هو نفسه الذي شوش عقل «حمزة»، وجعله غير قادر على معرفة «هند» التي ظلت مجرد خيال غامض، ولم تنفعه الأدوية التي كان يتعاطاها في أن تعيد له وعيه وتنسيه طيف امرأة تلبسته بجمالها وسحرها، فلم يعد قادرا على تذكرها عندما رحلت آخر مرة[12].

وتتعالق الرواية ـ بمقصدية توكيد ثيمة الإقصاء للآخر ـ مع نموذج شهرزاد فمثلما تغلبت شهرزاد بالسرد على شهريار، واستطاعت النجاة من بطشه، كذلك تغلبت «كريمة» على سيدها «فرج» بالكلام الذي به موهت الواقع وغربته محولة حنق الرجل وقسوته عليها إلى توسل وانكسار، ليصير كائنا مخدوعا داخلا في اللعبة من دون أن يدري. وإذا كانت شهرزاد بصبرها وذكائها قد أفلتت من النهاية المحتمة واستطاعت أن تطيل مصيرها ونهايتها بالحكي، فإن «كريمة» قد أحست أن وراء صمتها صخبا عاليا منذ أن تحولت في عين «فرج» من طفلة إلى امرأة حتى غدت السيدة التي تتقن بوساطة البوح والتخييل تدجين الآخر إذلالا واستغلالا، مستعملة مهارة اصطياد الشهوة ومطاردة اللذة بالتربص والنكوص.

وهي الوظائفية نفسها التي راهنت «هند» أيضا على فاعليتها حين قررت أن تتكلم بضمير الأنا، ممارسة دور السارد في الجزء الأول من الرواية مستبطنة دواخل أمها، وهذا السر هو ما جعلها في الجزء الثاني تفتقد شجاعة التكلم إذ لم تعد قادرة على فعل الحكي وسرده لكونها قد حطمت مرآة ذاتها وانتهكت كرامتها مسطحة دورها، وهو ما تطلب وجود راو خارجي موضوعي يتكلم بدلا عنها ويبوح بخفايا روحها بشكل غير مباشر وبحيادية.

ومن الاستدعاءات الميثولوجية الأخرى التي وظفت في الرواية استحضار نموذج «فاوست» ممثلا في «فرج» كرمز للإنسان الذي استعبده الشر فانقاد لصوته؛ فمثلما كان «فاوست» قد انقاد للشرور ووقع عقدا مع الشيطان «مفيستوفيليس»، فإن فرجا عقد صداقة مع المسخ «قحيطر» ليكون في خدمته على أمل أن يحقق له رغباته الشريرة.

وقد عكس تعدد الضمائر السردية ثيمة التشظي في بناء صورة الذات إغرائيا وتفكيكها للآخر، انتقاما وتفتيتا، وعلى الرغم من قفزات الراوي الزمانية استرجاعا واستباقا؛ إلا أن ذلك لم يكن مبعثرا أو عشوائيا، بل كان اشتغالا محسوبا بدقة موظفا تقانة الكولاج في إعادة تنظيم وحدات السرد القصصي.

١١- ينظر: م.ن /١٠٢

١٢- ينظر: م.ن /١٠٦



صدر حديثا
سلسلة المشاريع البحثية
الفكر النقدي في الإسلام
المعتزلة أنموذجاً
(1)
قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي
إعداد
مجموعة من الباحثين
إشراف
حمادي ذويب
مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
Mominoun Without Borders
لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com



وليمة
لأعشاب
الحلم
زهرة
عز
مجموعة قصصية



بقلم: د. بوجمعة العوفي
شاعر وناقد فني مغربي

«وليمة لأعشاب الحلم» لزهرة عز أو «وليمة لأعشاب الحكي»

قبل التوغل في بعض مسارب وتجاويف هذه المجموعة القصصية لزهرة عز «وليمة لأعشاب الحلم»(١)، لنقم بمحاولة استقصاء لبعض المكونات اللفظية والدلالية لعنوانها المُعبِّر والجميل، لعلنا نتبيَّنُ بعض العناصر التي قد تساهم في إضاءة بعض دلالات العنوان من جهة، ثم دلالات بعض العناصر الفنية والتعبيرية الموجودة في نصوص المجموعة بشكل عام. حتماً تتقاطع الصياغة اللفظية لهذا العنوان بصياغة عنوان آخر له سطوته وحضوره القوي في المشهد السردي العربي «وليمة لأعشاب البحر» للكاتب «حيدر حيدر» ابن قرية «طرطوس» السورية. هذه الرواية التي صدرت عام١٩٨٣ في سوريا، وتدور أحداثها حول قصة مناضل شيوعي عراقي، كان قد هرب إلى الجزائر، غير أنه يلتقي بمناضلة قديمة تعيش عصر انهيار الثورة، والخراب الذي لحق بالمناضلين هناك. لكن بعد سبعة عشر عاما، وإثر إعادة طبع الرواية في مصر سنة ٢٠٠٠، أحدثت جدلاً واسعا، وتم منعها من طرف مؤسسة «الأزهر» بدعوى «إساءتها للإسلام».

قَطْعا، ليس هناك أي تشابه في الموضوع أو العوالم السردية أو المرجعيات أو حتى المقصديات التي يتوخى كلا العنوانين تحقيقهما وبلوغهما في حقل الدلالة والمعنى بين المجموعة القصصية «وليمة لأعشاب الحلم» لزهرة عز ورواية «وليمة لأعشاب البحر» لحيدر حيدر، وبالرغم من أن عنوان مجموعة «زهرة» جاء محكوما فقط بهذه السطوة الاستعارية والمجازية التي يمتلكها العنوان الأول؛ فإن الحديث ــ هنا ــ عن رواية «حيدر حيدر» جاء فقط لتوكيد هذا التماهي أو التعاقد الدلالي والإشاري بين العنوانين. أما الأعمال الأدبية؛ فلكل منها موضوعاته ومرجعياته ومقصدياته وخصوصياته الأسلوبية والفنية والتعبيرية والجمالية كذلك.

وبإطلالة خاطفة، أو بتفكيك بسيط للمركب الاسمي لعنوان مجموعة «زهرة» (وليمة لأعشاب الحلم)، يتبين بأن العناصر أو المكونات الثلاثة للعنوان: (الوليمة / الأعشاب / الحلم) لها ما يبررها دلاليا وإشاريا داخل نصوص المجموعة ككل، حيث سنرى، سواء من خلال هاته الإضاءة البسيطة لبعض عوالم المجموعة، أو بعد اطلاع القارئ عليها، كيف أن النصوص ومضامينَها مخلصة بشكل كبير لدلالة العنوان، وكيف أن العنوان كان موفقا بشكل كبير في صياغته واقتباسه ومماهاته ودلالاته، ثم ترحيله ــ جزئيا ــ من عمل روائي آخر إلى هاته المجموعة القصصية في آخر المطاف. فـ «الوليمة» أو «المأدبة» (والتي غالبا ما تكون مشهية وكثيرة الطعام)، بما تحمله من دلالات وإحالات في بعدها الثقافي أو الأنثروبولوجي في المتخيل العربي، تحضر في جل نصوص هذه المجموعة القصصية، سواء من خلال دلالتها وطبيعتها المباشرة كمأدبة للأكل أو من خلال حضورها

١ـ "وليمة لأعشاب الحلم": مجموعة قصصية ــ د.زهرة عز ــ دار النشر والتوزيع "روافد" القاهرة ٢٠١٦



ليس هناك أي تشابه في الموضوع أو العوالم السردية أو المرجعيات بين المجموعة القصصية «وليمة لأعشاب الحلم» لزهرة عز ورواية «وليمة لأعشاب البحر» لحيدر حيدر

الرمـزي بتوظيفـات واسـتعمالات ودلالات مغايـرة؛ حيـث تتحـول الكثيـر مـن الأشـياء والعنـاصر والمواقـف والأزمنـة ــ في نصـوص زهـرة ــ إلى ولائـم ومـآدب مشـهية، وبهـذا المعنـى الآخـر أيضـا، تصبـح الأجسـاد المكتنـزة للنسـاء أو بعـض شـخوص الحكايـة: خديجـة (الشـيخة) ــ والزاهيـة .. عـلى سـبيل المثـل لا الحـصر، بمثابـة ولائـم تُسـيل لعـابَ الناظريـن. بنفـس المعنـى والترحيـل الرمـزي لدلالـة الوليمـة، يصبـح الجسـد ــ بالنسـبة إلى الكثيريـن ــ وليمـة، والوطـن وليمـة، والسياسـة وليمـة، والمنصـب وليمـة، والزمـن وليمـة، وهَلُـمّ جـرّا ...

أمـا بالنسـبة إلى العشـب أو الأعشـاب، فنصـوص المجموعـة حافلـة بهـذا العنـصر أو المكـون النبـاتي الـذي يحـضر بشـكل قـوي، سـواء في الزمـن الواقعـي للعديـد مـن الشـخوص، أو في زمـن الحـكي والسـرد: انطلاقـا مـن عشـبة «الكيـف» المغـربي ومشـتقاته، والتبـغ الـذي تعبـق بروائحـه العديـد مـن أمكنـة الحكايـة وأزمنتهـا، وصـولا إلى «أعشـاب البحـر» الحقيقيـة الـتي تحـضر في قصـص زهـرة بشـكل ملفـت للنظـر، وتشـكل تقريبـا جـزءا مهمـا مـن موضـوع قصـة بأكملهـا أو بـؤرة مـادة حكايـة (حكايـة «خديجـة»)، وهـي تسـترجع ذكريـات لقائهـا الأول بزوجهـا وحبيبهـا «إدريـس» عـلى شـاطئ مدينـة «الوليديـة» كشـخصين يقومـان بالغـوص لجمـع طحالـب البحـر Les algues وبيعهـا لـشركات التصنيـع الخاصـة في قصـة «وليمـة لأعشـاب الحلـم»).

مـن هنـا أيضـا، ينتصـب الحلـم كتيمـة أو كموضوعـة رئيسـة ومركزيـة في هـذه المجموعـة القصصيـة بأكملهـا، ليـس فقـط مـن حيـث إمكانيـة جعـل عشـبة «الكيـف» و«أعشـاب البحـر» الطيبـة تكـون بدورهـا وسـيلة للعبـور إلى حلـم مـا أو تحقيقـه، بـل لكـون كل شـخوص زهـرة في مجموعتهـا القصصيـة لهـا أحلامهـا الخاصـة والمتعـددة. فثمـة أحـلام مجهضَـة، وأحـلام مؤجلـة، وأحـلام كبـيرة، وأحـلام اليوتوبيـا (أحـلام مثاليـة قـد لا تحقـق إلا في الخيـال) وأحـلام صغـيرة وبسـيطة .. كمـا ثمـة مـن يحلـم بحيـاة الجـاه والـثروة والنفـوذ، وثمـة مـن يحلـم بحيـاة أفضـل ومجتمـع أفضـل .. وثمـة مـن يحلـم فقـط ــ مـن شـخوص المجموعـة ــ بالعبـور إلى الضفـة الأخـرى مـن البحـر، ومـن يحلـم فقـط بوجبـة طعـام جيـدة (شـخصية «سـعيد» في قصـة «سـيرة اليتـم»).

كل شـخوص زهـرة لهـا أحـلام مؤجلـة، وأحـلام لا تشـيخ (مثـل حلـم الزاهيـة / هـذه الشـخصية الـتي تتكـرر في قصتـين)، والبُعـد النوسـتالجي أو الحنـين الجـارف الـتي تحملـه هـذه الشـخوص بـين ضلوعهـا ــ باعتبـار الحنـين سـواء إلى المـاضي أو إلى شيء قـادم في الأفـق هـو نـوع مـن الحلـم ــ ضمـن مسـارات حيواتهـا المبعـثَرة والمُحبَطـة، هـي مـا يجعـل ــ ربمـا ــ عوالـم الحـكي أو السـرد في هـذه المجموعـة محكومـة بأكملهـا بتقنيـة الاسـترجاعات (الفـلاش بـاك) وبتشـوفات وتطلعـات ورؤى يكـون مجـال تحققهـا هـو المسـتقبل والآتي). بمـا يُظهـر أيضـا قـدرة الكاتبـة ــ هنـا ــ عـلى رسـم معالـم الكثـير مـن الشـخوص وأحلامهـا وأبعادهـا الطبيعيـة والنفسـية والاجتماعيـة بالكثـير مـن الدقـة أحيانـا، وبشـكل متـوازن في الوصـف لهاتـه المعالـم والأبعـاد.

ــ١ــ

ثمـة الكثـير مـن الأسـئلة الجارفـة والملغـزة والمحـيرة في نصـوص زهـرة. أسـئلة دقيقـة وواضحـة ومبـاشرة أحيانـا، ثـم مموَّهـة ومُلتبَسـة أحيانـا أخـرى. هـي الأسـئلة الـتي تدفـع القـارئ الفطـن والشـغوف بحقـول المعنـى بـدوره إلى طـرح أسـئلة أخـرى أو يعيـد صياغـة أسـئلة الكاتبـة نفسـها، كهـذا السـؤال الـذي أطرحـه أنـا بـدوري كقـارئ عـلى المتـن وعـلى الكاتبـة: لمـاذا البدايـات ــ في نصـوص زهـرة ــ هنـا ــ دائمـا أجمـل مـن النهايـات؟ قَطعـا لا أنتظـر بالـضرورة أجوبـة يقينيـة وقاطعـة، لأنـه قـد لا توجـد في الأدب والفكـر أجوبـة بقـدر مـا توجـد هنـاك أسـئلة. وحضـور الأسـئلة في العمـل الإبداعـي الأدبي يعـني حضـور التأمـل، وحضـور التأمـل يعـني حضـور الفكـر (والسـؤال كان دائمـا هـو «رغبـة الفكـر» عـلى حـد تعبـير الناقـد الأدبي الفرنـسي العميـق والاسـتثنائي «موريـس بلانشـو»).

ذلـك مـا يجعـل أيضـا ومـن دون شـك أسـئلة الكاتبـة في نصوصهـا هاتـه بمثابـة إشراقـات فكريـة وآليـات تحفـز القـارئ عـلى التفكـير مـن جديـد ــ مـن خـلال الأدب ــ في الكينونـة

والوجود بحالاته المرتّقة والممزقة، المتناغمة والمتناقضة المتآلفة والمتصارعة في نفس الوقت: حالات الحياة والموت والحلم والعشق الذي غالبا ما يبدو مستعصيا ومستحيلا أو حتي غير مكتمل ومتحقق في الواقع في نصوص زهرة. وهذا سؤال آخر ـ ضمن أسئلة أخرى كثيرة ـ تنتصب كذلك في وجه قارئ المجموعة وأفق تلقيه؟

تقنيا وفنيا أيضا، يجد القارئ نفسه أمام أسئلة جديدة تهم الصيغة التي اعتمدتها زهرة في الكتابة القصصية أو السردية بشكل عام في مجموعتها هاته ومن أهمها: لماذا تتكرر العديد من الشخوص بنفس الاسم ونفس الأبعاد الطبيعية والنفسية والاجتماعية في أكثر من نص وقصة؟ وكدليل على ذلك نجد بعض شخوص نص «أحلام الزاهية» هي نفس شخوص نص «أحلام لا تشيخ»؟ مع العلم أن الأمر يتعلق ـ هنا ـ بمجموعة قصصية تتكون من نصوص عدة، مختلفة العناوين والموضوعات والمقاصد والدلالات وحتى تقنيات السرد؛ إذ يبدو الأمر ـ هنا ـ وكأن الأمر يتعلق بعمل روائي وليس بمجموعة قصصية.

بمعنى آخر: لماذا قامت الكاتبة بفصل هذين النصين «أحلام الزاهية» و«أحلام لا تشيخ» تقنيا وفنيا مع أنهما نص واحد على ما يبدو؟ ربما يجعل ذلك من هذه التجربة السردية ـ في نظرنا المتواضع ـ نوعا من الدعوة إلى التأسيس لكتابة سردية جديدة تتجلى مثلا في جعل نصين اثنين من المجموعة أو أكثر بمثابة متتالية سردية أو قصصية بمستويات تصويرية قد تقود إلى عالم روائي مجزء Fragmenté في شكل نصوص قصصية قصيرة؟ وهذا يقود بدوره ـ عند زهرة ـ إلى جمالية التصوير والكتابة المشهدية، وكأن زهرة تكتب بواسطة كاميرا أو كأنها ترسم أحيانا لوحات تشكيلية (مشخصة أو مجردة) عناصرها الوصف والتأمل والمجازات والاستعارات الجميلة. تغوص زهرة أحيانا عميقا أيضا في ذوات الشخوص وحالاتها وعوالمها الواقعية والحُلمية، وتصل أو تدفع بهذه الشخوص إلى حالات قصوى من التلاشي والضياع والحيرة والحسرة إلى درجة تكاد تغيب معها الملامح الواقعية لهذه الشخوص وعلاقتها بالعالم الواقعي، ثم إلى درجة يصعب معها ـ أحيانا أيضا ـ العودة بحالات الشخوص وملامحها إلى نقطة البدء أو الصفر ـ ضمن تنامي أو تصاعد ـ وقائع الحكي وحالاته نحو الذروة أو نحو نهايات، غالبا ما تكون كذلك في العديد من النصوص نهايات فجائية وحُلمية، غير واضحة، مبهمة، هلامية أو حتى مبتورة أو مقطوعة بواسطة سؤال؛ إذ تطرح مسألة القطع الفجائي للحكاية

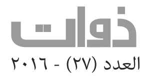


وانسيابية السرد وتقنياته في هذه المجموعة ـ من خلال سؤال كبير ـ بدورها سؤالا آخر على القارئ يظل معلقا في أفق تلقيه، مثل العديد من الأسئلة الأخرى السابقة.

ـ ٢ ـ

يمكن لقارئ هذه المجموعة القصصية «وليمة لأعشاب الحلم» لزهرة عز، أن يعثر فيها أيضا على العديد من التجليات الأنثروبولوجية أو الخصائص الثقافية لبعض مناطق المغرب وقبائله، وخصوصا تلك المكونات الثقافية للمناطق الجغرافية التي تنحدر منها الكاتبة على مستوى الجذور (الأب يجمع في أصوله بين المكون الثقافي الصحراوي والأمازيغي /، والأم من قبائل حريزية / شرقاوية). وبالرغم من أن الكاتبة ترعرعت في منطقة حضرية كبرى ومتعددة المكونات الثقافية (مدينة الدار البيضاء)، إلا أنها ـ من خلال المحمولات الثقافية لنصوصها في هاته المجموعة ـ تبدو متشربة حد النخاع بثقافة جذورها وانتمائها وأنسابها العليا ومخزونات الذاكرة الجمعية الخصبة للأصل بروافده الثقافية المتعددة.

وهنا يمكن لي أن أسوق ملاحظة ـ ربما تبدو لي على قدر معين من الأهمية ـ لها علاقة وطيدة بالمكون أو بالمكونات الثقافية / الأنثروبولوجية للكاتبة، وبطبيعة الأبعاد الاجتماعية والثقافية والنفسية للكثير من شخوصها في هذه المجموعة: إذ غالبا ما تجد شخوص زهرة القصصية مُحبة للحياة ومُقبلة عليها، على الرغم من أوضاعها الصعبة والمأزومة أحيانا.. شخوص معطاءة، كريمة، تتمتع بسخاء كبير، قد يبدو استثنائيا وغريبا أحيا إذا ما قورن بالإمكانات وبالوضع الاجتماعي البسيط والمتوسط لهذه الشخوص.



حاوره: عيسى جابلي

كاتب وإعلامي تونسي

النّاقد والباحث التّونسي عبد الدائم السلامي لمجلة «ذوات»:

العالمية صفة لا تَحوزُها إلا الروايةُ المُخلِصَة لمَحَلِّيتها

قالَ الناقد التّونسي عبد الدائم السلامي، إن الرواية العربيّة المعاصرة ظاهرة جوائزية ونقدية في آن؛ لأن القول بانتشارها لا يعكس نسبة الإقبال عليها باستثناء ما تفرضه دروس الجامعة وبحوثها وصفحات الإعلام الثقافي، بل هو «ترفٌ مُواطِنيٌّ يُنجَز في غالب الأحوال لملء الوقت حيناً أو لقتله أحياناً، ولا نعثر له على عادة في أنشطة الناس اليومية»، مبيناً أن كتابة الرواية محكومة بعاملين؛ أولهما «حاكم الجوائز»، وثانيهما «حاكم النقد»، على حد تعبيره.

وأوضح السلّامي، في حوار خصّ به مجلة «ذوات»، أنه من غير الوجيه مقارنة جيل روائي بآخر، لأن «التجاوز تحصيل حاصل زمني، لأن لكل جيل ذائقته الفنية الخاصة»، غير أن ذلك لا ينفي أن الروائي المصري نجيب محفوظ، بوصفه تجربة مخصوصة و«مدرسة» في الكتابة الروائية، يمثل «عقدة أدبية» يعيها المعاصرون ويعيون دون تحصيلها؛ لأن «الكاتب منهم يُصيبُ في صوغ رواية واحدة أو اثنتيْن ويبلغ فيهما مبلغاً فنياً مائزاً ثم تضمر عزيمته في باقي رواياته».

وشدد السلامي على أهمية السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي في صناعة الفرق بين روائيينا وروائيي أمريكا الجنوبية الذين بلغوا العالمية التي عيت دونها الرواية العربية، مؤكداً أن «العالمية» صفة «لا تَحوزُها إلا الروايةُ المُخلِصَة لمَحَلِّيتها، ونعني بها الرواية التي تحمل إلى الآخَر (الغَيْريّ) ثقافتَها وتاريخَها

المَحَلِّيَيْن اللذيْن يجهلهما، وتُقدّمهما له بشكل يُبهرُه»، على حد عبارته. ودعا إلى ضرورة تحرر الروائي «من كل صنوف التواضع، وأن يكتب روايته لتُطرِبَ وتعذِّبَ في الآن نفسه، وأن يُمجّد فيها عصيانَه عبر تجاوز ما يُمليه عليه النقاد من شروط فنية راح أصحابها يتخلّون عن أغلبها، وأن يستبيح البديهياتِ السرديّةَ النابتةَ حوله».

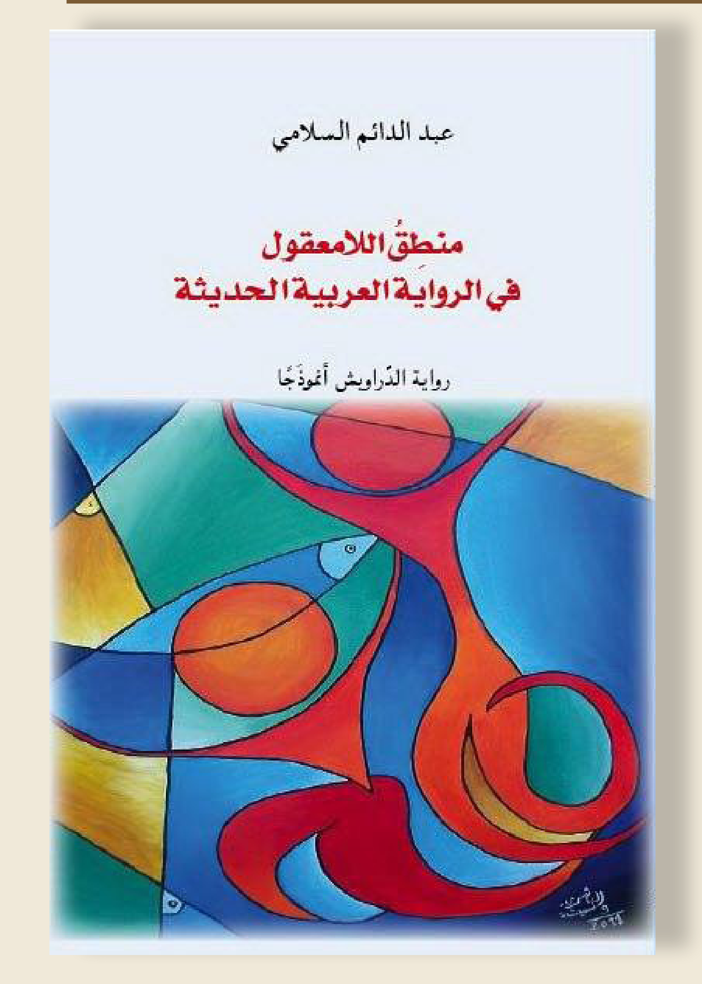
أما عن الحب في الرواية العربية المعاصرة، فقد أوضح السلامي أنه «أقدم أيديولوجيا بشرية»، وأنه موجود في الواقع أكثر مما هو موجود في الروايات على الأقل من حيث تحققه، فإذا كانت الرواية المعاصرة تسعى ضدّ اكتماله، فإنّ المحبين في الواقع أشرس في الدفاع عنه وأكثر تعلقاً به، رغم أن «أسلافنا الكتّابَ والشعراءَ من العصر الجاهلي إلى حدود القرن الثاني عشر ميلاديّاً كانوا أكثر تحرّراً منّا في مقاربة مسألة الحبّ، بل كانوا عشّاقاً كتّاباً»، حسب قوله.

من جهة أخرى، أكد السّلامي أن علاقة شبه بيّنة تجمع الناقد العربي بـ«جانوس» الروماني من حيث علاقته بالروائيين المطالبين بتقديم الهدايا والعطايا وكتابة المدائح والأذكار فيه خوفاً ورهبة أولاً؛ ثم من حيث دكتاتوريته التي تتجلى في رغبة جامحة في محاكمة «النصوص بالقوّة، وحين يتمرّد نصّ من تلك النصوص على سلطانه النقديّ بسبب ضعف آلاته القرائية يستجلب له مرتزقة من المناهج الغربية ليخنق أصواتَ معانيه». وهذا ما جعل الممارسة النقدية، في نظره، ضرباً من ضروب «الاعتراف» الكَنَسيّ.

وأما عن المثقف العربي، فقد رأى السلامي أن المثقف العربي على اختلاف تلويناته الفكرية كائن «هشّ لَزِجٌ» على حد تعبيره لاستعداده، لأن يكون مخترقا من قبل السلطة أو من قبل «شركات السياسة العالمية». وانتهى إلى أن «الحديث عن المثقّف بالمفهوم الغرامشي حديث لا يجد صدقيتَه في ما نعيش من وقائع عربية؛ إذ بدا فيها مثقّفنا ظلاً لغيره، ولم يظهر منه إلاّ خواؤه الاجتماعي وتلكّؤه في عضد حراك شعبه»، وفق تعبيره.

وعبد الدائم السلامي من مواليد محافظة القصرين بالوسط الغربي التونسي نهاية سنة ١٩٦٨، إعلامي ثقافي وباحث جامعي في اللغة والآداب والحضارة العربية، صدرت له خمسة كتب: كتابان شعريان هما «محاولات لكتابة وردة» و«تمائمُ الغُيّاب»، وثلاثة أخرى في النقد الأدبي هي «أرق الأصابع» و«شعرية الواقع في القصة القصيرة جدا» و«منطِق اللامعقول في الرواية العربية»، وله قيد الطبع كتاب نقدي موسوم بـ«كنائس النقد: في أدبية النقد الأدبي». أنجز أطروحة دكتوراه حول «المقدّس في الرواية العربية المعاصرة: أصنافه وتوظيفه ومظاهر انتهاكه». من اهتماماته الأدبية التي يشتغل عليها في كتبه وحواراته ومقالاته الدعوة إلى تحرير الكتابة النقدية العربية من هيمنة النقد الغربي والسعي لجعل النقد الأدبي يتخلّى عن كثير من أوهام العلمية والارتقاء إلى مرقى النص الإبداعي لغةً وأسلوبًا ومعنًى، فتكون له من حظوظ الأدبية ما للشعر والنثر، وتتهيكل آلاتُه في نظام قرائي موحَّد يكون مقصده البحث عن الأدبيّ والقِيَميّ في النصّ، وبهذا كلّه يحتاز النقد صفةَ الجنس الأدبي التي تُحقّق له مصالحتَه مع القراء.

إن ما يبدو من تنامي الكتابة الروائية راجعٌ إلى حاكميْن مختلفيْن في الفعل ومتّفقيْن في الغاية: حاكم الجوائز الذي يفرض مضامينَها ويُغري كُتّابها بالمال، وحاكم النقد الذي يفرض أشكالَها ويؤثّم كلّ مَن خالفها



*** ما مدى رضاك عما بلغته الرواية العربية اليوم من انتشار واسع، عربيا على الأقل، وإقبال يبدو كبيراً، هل هو تحول جوهري في طبيعة العربيّ الثقافية وإقباله عليها، أم هو مجرد زوبعة عابرة صنعتها الشبكات الإعلامية والجوائز ووسائل صناعة النجوم؟**

يبدو أن الرضاء عن منجز الرواية العربية المعاصرة أو عدمه يدخل ضمن خانة الذوقيّ أو الانطباعيّ، ومن ثمة لا بدّ لأيّ حُكم في هذا الغرض أن يكون حاملاً لمعطيات ماديّة يستقيها من الملاحظة المباشرة. سنبادر إلى القول إنّ الرواية العربية الراهنة ظاهرة جوائزية ونقديّة معًا، ونضيف أيضاً أنّ أمرَ كثرةِ انتشارها وما يُحيلُ عليه من تحوُّلٍ في طبيعة المواطن العربي الثقافية لا يصدق إلاّ متى فهمنا التحوُّلَ، على أساس أنه نوعٌ من الحيلةِ كما جاء في اللسان، ومهما يكن من أمر هذا التحوّل؛ فإنه يظلّ دوماً فعلاً ذاتيّ الحركة، وهذا ما لا ينطبق على راهن ثقافتنا. ثم إنّ القول بانتشار روايتنا العربية لا يناسب أبداً حجمَ قراءتها، فما تزال هناك مسافة كبيرة تفصل بين المنجز الروائي وعادة قراءته، إذ ينحو الفعل القرائي للرواية الآن، صوب أن يكون فعلاً نخبويّاً تفرضه دروسُ الجامعة وبحوثُها أو صفحات الإعلام الثقافي، بل هو ترفٌ مُواطِنيٌّ يُنجَز في غالب الأحوال لملء الوقت حيناً أو لقتله أحياناً، ولا نعثر له على عادة في أنشطة الناس اليومية.

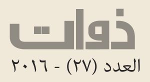
والحقّ نقول إن ما يبدو من تنامي الكتابة الروائية راجعٌ إلى حاكميْن مختلفيْن في الفعل ومتّفقيْن في الغاية: حاكم الجوائز الذي يفرض مضامينَها ويُغري كُتّابها بالمال وفقَ قانون «يا غُلام، أعطِه ألف دينار»، وحاكم النقد الذي يفرض أشكالَها ويؤثّم كلّ مَن خالفها بقانون «يا غلامُ، اِضرِبْ عُنُقَه». ولئن كانت الهَبّة الكبرى للاحتفاء بالرواية وتثمين جهود كُتّابها أمراً يبدو حضارياً جليلاً، إلاّ أنّ غُبنَ الكاتب العربي وضمور مكانته الاجتماعية جعلاه لا يكتب روايتَه للقارئ العاديّ، ذاك الذي يقتنيها برغبته الشخصيّة ليتلذّذ ما فيها من تخييل يُلبّي انتظاره الجماليّ، وإنّما هو يكتُبُها وعينُه - في أغلب الأحيان- على إحدى الجوائز أو على جميعها، بل هو يكتبها بشكل يحقّق شروط تلك الجوائز التي، وإنْ أخلصتْ نيّتَها في تثمين الكتابة، تظلّ في حقيقة الأمر مُدافعةً بخفاء عن مراغب الجهات المانحة لها، فلا مال يُعطى اليومَ للناس بالمجّان.

ولا شكّ في أنّ ضخامة مقادير الجوائز قد خلقت جوعاً إليها في أنفس المُكرَّسين من الروائيّين وغير المكرَّسين، إذ ظهرت موجةٌ من التدافع على كتابتها كبيرةٌ، وهجر الشعراء قصائدهم ولاذوا بالرواية مَطيّة للأعْطِيات التي ما تزال حلاوتُها تطرُق لسانَ لاوعيِ ثقافتنا الأدبية. وعلى غرار هجرة الشعراء هَجَرَ الدعاةُ منصّاتهم الفقهية، وراحوا يتفكّهون بكتابة الرواية (ومثالنا هنا الداعية الشيخ عمرو خالد الذي كتب رواية بعنوان بهيم هو «رافي بركات وسرّ الرمال الغامضة»)، كما هجر الموظَّفون الحكوميّون مكاتبهم وظلّوا يقومون لياليهم وبعضاً من نهاراتهم يتدبّرون حَدَثاً يلوكونَه لَوْكاً، حتى يلينَ ويكون لهم رواية مسكونة بالدعاء الخفيّ إلى الله، لكي يحفز دار النشر لأنْ تُرشّحَها لجائزة من جوائزنا العربية التي هي من جوائز العالَم الأدبية (عدا جائزة نوبل) من أنداها راحةً وأبرحها ساحةً.

ومتى عدنا إلى الحاكم النّقديّ للمشهد الروائي العربي، قلنا إنّه تمكّنَ من أمر كُتّاب الرواية وفرض عليهم مِلّتَه القرائية المستَجلَبة من الغرب في إطار «وِصاية نقدية» جعلت الفعل النقدي العربي ينظر إلى روايتنا بعيون غربية، وهو بذلك ليس وليدَ النصّ الروائي العربي ذاته، ولا هو إجابة عن أسئلته الخاصّة، وإنما هو يشبه ثوباً لا يُراعي مقاسات أجساد رواياتنا الطريّة قدرَ مراعاته فرضَ هيمنته عليها وليَّ أعناقِ معانيها لتناسب رؤيتَه.

*** أنت مطلع على الساحة الثقافية العربية والعالمية ومتابع نهم للمنجز الروائي العربي، هل ترى أننا تجاوزنا «عقدة نجيب محفوظ»؟ ومن من الأسماء التي يمكن أن ينطبق عليها هذا الحكم في رأيك إن كانت موجودة؟**

نزعم أنه من غير الوجيه مقارنة جيل روائيّ بآخر، أو مطالبة جيل بتجاوز آخر، فالتجاوز تحصيل حاصل زمنيّ، لأنّ لكلّ جيل ذائقته الفنية الخاصة، وله طرقه في اختبار موجودات العالَم وحكاياتها للناس تختلف عن طرق سابقيه. ومع ذلك نميل إلى تأكيد حقيقةِ أنّ نجيب محفوظ يمثّل بالفعل «عقدة» أدبية لا شكّ في أنّ روائيّينا الجدد واعون بها، إمّا تصريحاً - وهو قليل- وإمّا تلميحاً، وهي عقدة إيجابية؛ لأنها تحفز هؤلاء لأنْ يُغَذّوا منها ينابيعَ تجربتهم الكتابية، بل وقد تدفعهم إلى الحُلمِ بترقّي مراقي محفوظ الفنية والحُلمِ بتجاوزه



في إطار مراغبهم في بناء كياناتهم الروائية الخاصّة، ذلك أن محفوظاً «مدرسة» في كتابة الرواية نالت اعترافاً عالمياً، وبلغ فيها أوجَ فنِّها، سواء من حيث سلاسةُ كتابته وصفاءُ مُعجمها، أو من حيث انغماسُه في معيش الناس وأمكنتهم الحيّةِ انغماساً بلغ فيه حدَّ التصوُّفِ ما مكّنه من القدرة على تبصُرِ مضمَرات الواقع المصري والعربي، بل وعلى شَوْفِ المستقبَلِ بكلّ ملامحه متكئاً في خلال ذلك على وعيه الحادّ بطبيعة حركة التاريخ البشريّ، وبقيمة العلم في صناعة حضارة الإنسان. ولأنّ تجربة محفوظ الروائية غنيةُ الأساليب وثَرَّةُ الإصدارات وذات امتداد زمني كبير، فإنّ أمر تجاوزها لا يتأتّى إلا لتجربة تضاهيها عُدّةً وعديداً، وهو ما لم يتوفّر لواحد من روائيّينا إلى حدّ الآن، فالغالب عليهم أنّ الكاتب منهم يُصيبُ في صوغ رواية واحدة أو اثنتيْن ويبلغ فيهما مبلغاً فنياً مائزاً ثم تضمر عزيمته في باقي رواياته.

*** لماذا نجح بعض كتاب أمريكا الجنوبية في بلوغ العالمية في حين فشل العرب إلى حد الآن في كتابة أدب ينتزع مكانة معترف بها عالمياً؟ ثم ما الذي يمكن أن يرتقي بمنجز أدبي إلى هذه الدرجة؟**

إذا صحّ وجود اختلاف بين رواية أمريكا الجنوبية والرواية العربية من حيث بلوغُ الأولى مرتبة العالمية ووقوع الثانية دونها - وهو رأي نميل إليه ولكنه يحتاج منّا إلى نقاش لنقف على صدقيته، وذلك من جهة أنّ للروايتيْن أسماءً عالميةً- فإنّ من أسباب الاختلاف ما يتصل بالسياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي

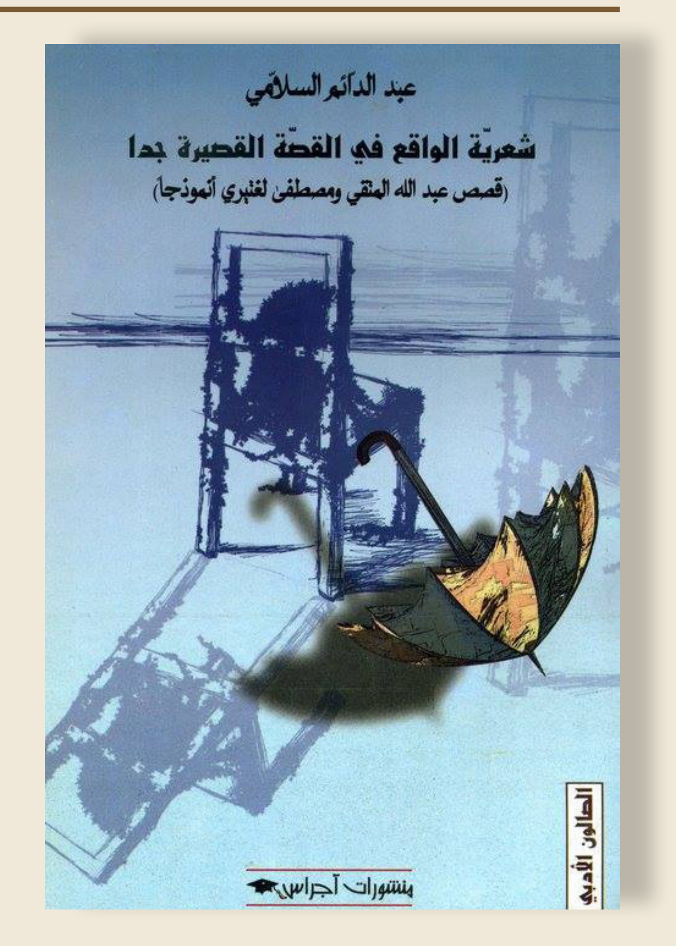
لئن كانت الهَبّة الكبرى للاحتفاء بالرواية وتثمين جهود كُتّابها أمراً يبدو حضارياً جليلاً، إلاّ أنّ غُبنَ الكاتب العربي وضمور مكانته الاجتماعية جعلاه لا يَكتَبُ روايتَه للقارئ العاديّ

احتضن كلّ واحدة منهما، ومنها أيضاً ما يتّصل بذاكرة الكاتب التراثية الأدبية وبطبيعة وعيه بوظائف الأدب والفنّ عموماً، وبأدواره هو في مجموعته الاجتماعية؛ وهي عوامل قد تُقرّب المسافة بين الرواية وقارئها الأجنبيّ كما يمكن لها أن تزيد من إبعاده عنها حسب طبيعة الاشتغال عليها من قبل الكُتّاب.

والجدير بنا التنبيه إليه في هذا الشأن هو أنّ «العالمية» صفة لا تَحوزُها إلا الروايةُ المُخلِصَة لمَحَلِّيتها، ونعني بها الرواية التي تحمل إلى الآخَر (الغَيْريِّ) ثقافتَها وتاريخَها المَحَلِّيَّيْن اللذيْن يجهلهما، وتُقدّمهما له بشكل يُبهِرُه؛ أيْ أن تكون بالنسبة إليه لوناً جديداً من باقة ألوان العالَم السرديّ. وبوصفنا قرّاءً للرواية العربية، نتمنّى أنْ يتحرّر الروائيّ الجديد من كلّ صنوف التواضع، وأن يكتب روايته لتُطرِبَ وتعذِّبَ في الآن نفسه، وأن يُمجّد فيها عصيانَه عبر تجاوز ما يُمليه عليه النقاد من شروط فنية راح أصحابها يتخلّون عن أغلبها، وأن يستبيح البديهياتِ السرديّةَ النابتةَ حوله، فيجعل من روايته رسالة بُشرى دنيويّة قاطعة مع المألوف والسائد (لن يُحقّق تلك البُشرى إلا كاتبٌ ممتلئ بكلّ حيرةٍ وقلقٍ وقدرة على الضحك)، وأن يستنّ لها بُنًى شكلية ومضمونية مخصوصة بها ومتّصلة ببيئتها الثقافية، قد يستفيد في صَوْغها من مدوّنة النثر العربي بقديمه وحديثه، وقد يستفيد فيها أيضاً من مدوّنة السرد الغربي، ولكن عليه أن يعجن كلّ ذلك بيديه، وأن يصنع له من تلك العجينة هُويّته السرديّة اللائقة بذاته لا بذائقة النقاد.

*** من أكثر المواضيع التي تنسج من خلالها الروايات العربية حكيها الحبُّ بوصفه قيمة إنسانية، غير أن المتأمل في واقعنا يلاحظ أن منسوب البغضاء والتناحر والقتل والدم مرتفع جداً، هل تتحمل الرواية - والفن عموماً - المسؤولية في «ندرة» قيمة الحب في زماننا العربي؟**

نتمنّى أنْ يتحرّر الروائيّ الجديد من كلّ صنوف التواضع، وأن يكتب روايته لتُطرِبَ وتعذِّبَ في الآن نفسه



الحبّ أقدم أيديولوجيا بشريّة وأخلصها إيماناً بتخفيف آلام الإنسان ومنحِه طاقةً مرنةً على مواجهة أيامه، ومن ثمّة ربّما يكون القيمة الكونية التي تستأهل المديحَ في مجالات الإبداع كلّها. ونزعم أنّ الحبّ موجود في الواقع أكثر ممّا هو موجود في روايتنا المعاصرة، على الأقل من جهة تحقُّقِه. ذلك أنّ المُحبّين في الواقع أكثر صدقاً لمُحبّيهم وأشدّ دفاعاً عن قضاياهم العشقيّة من المُحبّين في الرواية، بل هم أجرأ منهم في انتهاك ما يجب أن يُنتهَك من أجل تحقيق قيمةِ الحبِّ. ومهما استشرى منسوب البغضاء والقتل في واقع الناس، فإن الحبّ يظلّ موجوداً بينهم وإنْ بالمناورة، لأنّه سبيلُهم إلى تجاوز عوامل الخوف التي تنخر وجداناتهم، وهو إلى ذلك عامل من عوامل تجاوز القلق الفرديّ والاجتماعيّ. نقول هذا لأنّنا نكاد لا نعثر في رواياتنا على قِصّة حبّ مكتمِلة، وكأنّ الروائيّين ضدّ اكتمال الحبّ، أو هم مع نقصانه أو مع منعه على حدٍّ ما تفعل مؤسَّسات التحريم جميعها؛ فترى الواحد منهم يبذل كلّ جهده التخييليّ ليحشد الأسباب والأحداث التي تفرّق بين

المحبّين، وإن جمع بينهم، فإنه يمزج محبّاتِهم بمَراراتٍ عديدة ما يبدو معه أنّ الروائيّ العربيّ يعاني أزمةَ حُبٍّ، بل وأزمة ثقافة الحب. وببعض التعميم، نقول إنّ أسلافنا الكتّابَ والشعراءَ من العصر الجاهلي إلى حدود القرن الثاني عشر ميلاديّاً كانوا أكثر تحرّراً منّا في مقاربة مسألة الحبّ، بل كانوا عشّاقاً كتّاباً، ونحن واجدون في قصائدهم ومحكياتهم تمكينَهم الأفئدةَ من محاورة الأفئدة، وإباحتَهم للأجساد السكنَ في الأجساد على كثرة ما حولهم من العيون والسعاة.

*** ماذا عن عبد الدائم السلامي الناقد؟ هل يرى أن النقد العربي مواكب للمنجز الإبداعي العربي؟ وإلى أي مدى تجاوز النقد العربي «سرير بروكوست» الذي طالما تحدث عنه الناقد التونسي محمد لطفي اليوسفي في إشارة منه إلى إسقاط المناهج على النصوص؟**

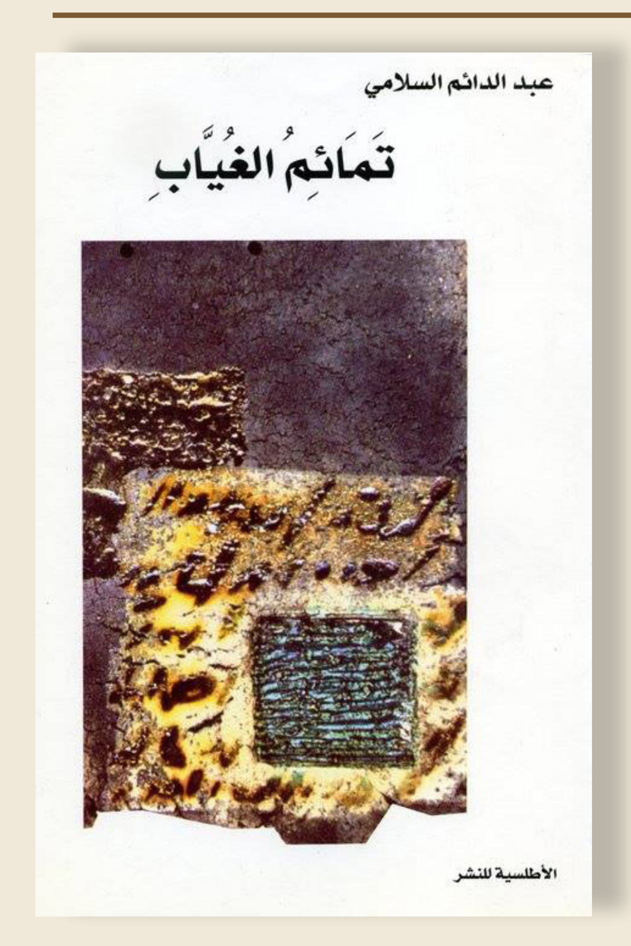
بينيّة حوّلتها إلى ما يشبه الكنائس؛ حيث يسعى كلّ منهج منها إلى تفنيد وجاهة المناهج الأخرى لكي يُثبت وجاهةَ تصوّراته، ولكي يُشيع بين الناس أنه الوحيد الذي يهدي إلى الحقّ التأويليّ. وما عسى أن تكون المناهج في مجال السرد غير خطاباتٍ لأناسٍ يدّعون قدرة الكشف عن معاني الروايات، ليُخفوا بذلك عجزَهم عن كتابتها؟ ألم ينشر «جيرار جينيت»، وهو أحد منظّري السَّردية الحديثة، كتاباً بعنوانٍ فجٍّ هو «Bardadrac» وناله فيها فشلُ «حكائي» كبيرٌ؟ ألم يتمنَّ «رولان بارت» أن يكتب رواية بعنوان «Vita Nova» وظلّ يعيش على أمنيته حتى وافته المنيّةُ؟

وبالتوصيف، نقول إنّ الناقد العربي لا يزيد عن كونه مُوالِياً للنقد الغربي ومنفِّذاً لأحكامه على جسد الرواية. وبيانُ ذلك جَلْبُه لعُدّة نقدية غربية - من خلال ترجمتها ثم تبنّيها بجميع عِلاّتها- وتسويقها

إنّ الناقد العربي لا يزيد عن كونه مُوالِياً للنقد الغربي ومنفِّذاً لأحكامه على جسد الرواية

للناقد العربي وجهان مثل جانوس الروماني: يظهر بوجه الأوّل كائنًا يعلم ما بين أيدي الروائيّين وما خلفهم، ويتوجّب عليهم أن يُقدّموا إليه الهدايا ويكتبوا فيه المدائحَ والأذكارَ خوفاً منه ورهبة، ويَسْكت الجميعُ إذا تكلّم هو، حتى لا تُصيبهم لعنتُه أو يلتهم قلوبَهم الصغيرة النيّئة، ويُحوّل قصور معانيهم إلى قبور مظلمة. ويظهر بالوجه الثاني ناقداً دكتاتوراً يحكم معاني النصوص بالقوّة، وحين يتمرّد نصّ من تلك النصوص على سلطانه النقديّ بسبب ضعفِ آلاته القرائية، يستجلب له مرتزقة من المناهج الغربية ليخنق أصواتَ معانيه.

ولعلّ في هذا ما جعل الممارسة النقدية العربية شكلاً من أشكال «الاعتراف» الكَنَسِيّ؛ حيث يدخل النصّ إلى فضاء القراءة، ويجلس صاغراً قبالة الناقد (الذي هو فهمٌ مّا لمنهج مّا) ليعترِفَ له بذنوبه الفنية والدّلاليّة أملاً منه في التطهّر منها. إلاّ أنّ «طُهريّة» المناهج الغربية لا يجب أن تُخفي عنّا ما تشهده من صراعات



ساعدت السلطة العربية على دعم تصوّر المثقّف عن ذاته وعن أدواره من خلال سعيها لإيهامه بأنه كائن متعالٍ و«نظيف» تجاوزت الظرفي والعارض والزائل، وحلقت بجناحين شعريين صافيين



بين الكتّاب على أساس أنها مَنْجاةٌ لرواياتهم من كلّ خطل سرديّ ممكن، بل تراه يدافع عنها بوصفها آخر المنجزات التي تفتّقت عنها موهبة الفكر النقدي العالمي (وقد أشار فخري صالح إلى جوانب من هذه المسألة في كتابه «قبل نجيب محفوظ وبعده: دراسات في الرواية العربية» الصادر بالقاهرة سنة ٢٠١٠)، وهو أمر فوّت على الرواية الاستفادة ممّا يكتظّ به تراثنا الحكائي من أشكال سرديّة

معتَبَرة كالترسُّلِ مثلاً، وجَعَلَها حبيسةَ المِزَاج الأدبي الغربيّ. وحتى يتجاوز نقادنا كلّ هذه المطبّات، فإن الواحد منهم مدعوّ إلى الامتلاء بمنجزات تراثه الأدبيّ والانفتاح على جميع المناهج وجميع الفنون والعلوم انفتاحاً حُرّاً لا يخالطه الرضوخ لإكراهاتها وتعاليمها وتعاليها. ومتى فعل ذلك، يكون مالكاً لزمام نفسه، ولزوايا نظره لمفردات الأشياء والأحياء بكل ما فيها من معانٍ ورموز. ومن ثمة يغادر النقد عادة تقويل النصوص إلى فعل تأويلها، ويتحوّل من كتابة اغتصابيّة ومعيارية جافّة إلى كتابة إبداعية جديدة تنهض على دعامة نصوص أخرى في الشعر والرواية والقصة وغيرها، وتلوذ بها سبيلاً إلى بناء أدبيتها، ويصير الناقد قادراً على التخليّ عن شغفه باستحضار مقولات السرد وإسقاطها على النصوص إسقاطاً حرّاً، وربّما يكون بذلك قادراً على إبداعِ معنى له جديدٍ وبِكر تكون عجينتُه معاني النصوص التي يشتغل عليها ويكون ماؤها ثقافتَه وخبراته الحياتية.

*** لمن يقرأ عبد الدائم السلامي تونسياً وعربياً؟ ومن «يقنعه» إبداعياً؟**

أعود إلى صوتي القرائيّ الآن، لأقول به إني أقرأ كلّ ما تصل إليه يدي من نتاج روائيّ ونقدي عربي (قديماً كان أو حديثاً) إضافة إلى الأدب الغربي (أعني الأدب المكتوب باللسان الفرنسيّ أو المترجم به). وأغلب قراءاتي الأدبية روائية: بعض الروايات تصلني من الكتّاب أنفسهم، وأغلبها أبحث عنه بنفسي وأدفع مقابلَه نقداً ديناراً فوق دينار على ندرة الدنانير. أمّا قراءاتي الأخرى، فانتقائية، وتنصبّ على ما يُكتب في مجالات علوم الإنسان وخاصة ما اتصل منها بفنّ الأدب. وإذ إن القراءة فعل عشقي، فإنها لا تخلو من ميلٍ. ولا أخفي أنّي أميل إلى الرواية التي تسرقني من وقتي، وتقنعني الرواية التي لها لغة صافية من كلّ حشو لغوي أو دلالي، ولا أدري لمَ نجعل التكثيف اللغوي من أمر الشِّعر دون النثر؟

*** كيف تقرأ دور المثقّف وتأثيره في واقعنا العربيّ المشتعل؟ وهل نحن في أزمة ثقافة حقيقية ؟**

المثقّفون العرب، على اختلاف تلويناتهم الفكرية- كائنات هشّة ولزجة، بل ربما ملنا

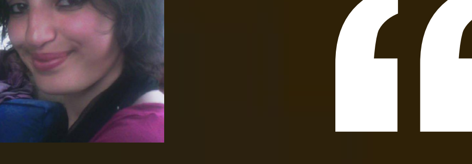
إلى وصفهم بأنهم «مواطنون للزينة» أو «مواطنون للاستعمال الخاص»؛ وذلك من جهة جاهزيتهم، لأن يكونوا مختَرَقين من قبل أنظمة الحكم أو من قبل شركات السياسة العالمية. والنفر القليل منهم مِمَّن اختاروا الحيادَ يعيشون العوزَ الماديّ والرمزي الممزوج بالخيبات الشخصية داخل مجموعاتهم الاجتماعية. ومن ثمة، فإن الحديث عن المثقّف بالمفهوم الغرامشي حديث لا يجد صدقيتَه في ما نعيش من وقائع عربية: إذ بدا فيها مثقّفنا ظلاً لغيره، ولم يظهر منه إلاّ خواؤه الاجتماعي وتلكؤه في عضد حراك شعبه. وإنَّ تَرَدّيه في حال الخنوع يعود إلى أسباب عديدة لعلّ أجلاها تصوّره الخاطئ عن الفعل الثقافي، فقد ذهب في ظنه أن الثقافة فعل نخبوي لا تفهمه العامة، بل ربّما تُفسده، ولذلك هجر ميادينَها الحيّة إلى الكتب والتخيُّلات، فلا نجد في نَتَاجه ما يحيلُ على ناسه ما نزعم معه أنه يكتب عن شعب آخر قد يكون في كوكب مجهول. وقد ساعدت السلطة العربية على دعم تصوّر المثقّف عن ذاته وعن أدواره من خلال سعيها لإيهامه بأنه كائن متعالٍ و«نظيف»، ولا يليق به إلا أن يكون في صفّها ضدّ معارضيها، ومن ثمة عزلته عن ناسه، وانفردت به تُروّضه بامتيازات واهية، حتى لانت شكيمتُه لها، وصار أداةً من أدوات فرض سياستها، ولساناً تأكل به أحلامَ الناس. صحيح قولك إننا نعيش أزمة ثقافية، ويبدو أن أزمة ثقافتنا في مثقّفينا.

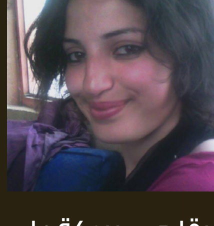


محمود المسعدي .. ثورة الأدب وأدب الثورة



يُعد الكاتب والروائي التونسي محمود المسعدي، حالة خاصة، لا لمكانته العلمية المهنية، وإنّما على مستوى الكتابة وغاياتها ومشاغلها





بقلم : مبروكة علي
شاعرة وكاتبة تونسية

يُعد الكاتب والروائي التونسي محمود المسعدي، حالة خاصة، لا لمكانته العلمية المهنية، وإنّما على مستوى الكتابة وغاياتها ومشاغلها ليسَ في تونس فحسب، بل وعالميا، هذه الخصوصية جعلت عميد الأدب العربي المعروف بصرامته، طه حسين، يُقّرُ بأنه احتاج قراءتين ليفهمَ مسرحية «السد» كإشارة دقيقة إلى اشتغال المسعدي، وقوة الكتابة لديه في المعنى والمبنى على حدّ سواء، كما مثّلت كتابات المسعدي المعضلة الكبرى لكل من مر بأقسام (البكلوريا/ آداب) في تونس، خصوصا ضمن أثريه «السد»، و«حدث أبو هريرة قال»، لما كان للكتابين من مفاتيح ومجاهيلَ، تستوجبُ قارئاً جيداً ومسؤولاً بالضرورة.

المتأمل في كتابات المسعدي (٢٨ يناير (كانون الثاني) ١٩١١/ ١٦ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٤)، سواء مقالاته أو آثاره الأدبية، لا يمكن أن يفوته أن كتابات الرجل ثورية وبامتياز، ليس على مستوى المعاني والدلالات وما حملت من رسائل واضحة أو مشفّرة، ولكن حتى على مستوى اللغة، وهو ما يؤكده الكاتب نفسه في مقدمة كتاب «القاموس الجديد الألفبائي حين قال: «وإنِّي لا أَعْرِفُ لُغَةَ قاسَتْ ما قَاسَتْهُ الْعَرَبِيّةَ من عُقُوقِ أهلِهَا بِهَا، بالرّغم عن أنّهم- أو قُلْ من أجل أنّهم، لِفَرْطِ حُبِّهِم لها - وإنَّ بعضَ الحبِّ لبَلِيَّةٌ - قد نَزَّلُوهَا مَنْزِلَةَ «قُدْسِيَّة» ليست من طبعِها ولاَ لها طاقَةٌ بها. فقد أرادها بعضهم في القديم «كائنا أزليّا» ولم يَتَحَاشَوْا في نِسْبَتِهَا إِلَى اللّهِ وغَالَوْا في ذلك حتّى تخاصموا في قِدَمِ القرآن وخَلْقِهِ خُصُومَة أَزْرَتْ في عهدِهَا بعلماءَ جِلَّةٍ أَعْلاَمٍ». يظهرُ في المقبوس القدرة على الصنعةِ اللغوية وفي الوقت ذاته مزاوجة ذلك بالفكرة.

الكتابة خلق أو لا تكون

تتميز كتابات المسعدي بالإيجاز والعمق، وهو ما يُسمّى بالضربة، حيث يتم النص بأقل الكلمات المكثفة والمكتنزة بالرموز والدلالات في عمليةِ صهر للمجاز بالوضوح الذي تفترضه المعاني والمرامي المبطنة للرسالة، هذا الأمر هو ما يمنح نص المسعدي ضروبا متعددة من التأويل، ويوفر للقارئ مساحات واسعة من التفكير والتأمل، ولعلنا هاهنا نستطيع أن نتبين إشكالية اللغة ووفرة مجازاتها والأماكن القصية التي تصلها.

اقتصرت مسيرة المسعدي الأدبية على أربعة كتب، تحمّلت مقولته ومعرفته ووعيه بالحياة، وكذلك أسئلتهُ المتعلقة بنفسه وقارئه وجميع الأشياء المحيطة بهما، وتعتبر جزءاً من التجربة ورافدا لها، (كتاب «حدث أبو هريرة قال» المنجر عام ١٩٣٩

والمطبوع كاملا عام ١٩٧٣، والصادرة ترجمته للألمانية في عام ٢٠٠٩، وكتاب «السدّ» المنجر عام ١٩٤٠، والمطبوع كاملا في عام ١٩٥٥، وقد صدرت ترجمته الألمانية في عام ٢٠٠٨، وكتاب «مولد النسيان» المنشور عام ١٩٤٥، وقد ترجم إلى الفرنسية والهولندية والألمانية.. تأصيلا للكيان الذي جمع فيه شتات كتاباته الأدبية / كتاب «من أيام عمران» نشر بالألمانية في عام ٢٠١٢)، هذا إضافة إلى مجموعة من المقالات المنجزة في الصحافة التونسية، وفي مجلة «الحياة التونسية» التي قام هو بتأسيسها.

و على الرغم من هذه الندرة الإنتاجية لدى الكاتب، فإن كتاباته مازالت تحير الدارسين، وتسيل حبر أقلام النقاد، وتمثل مجالا للبحث والدراسة، سواءً على مستوى اللغة أو الدلالات وأهداف النص. لقد سعى الكاتب في سبيل تشذيب اللغة، وإزالة كل ما يمكن أن يعيق القارئ والنص معا، وهذا السعي جاء من منطلق إيمانه بهذه اللغة وقدرتها على البوح حتى في أقلها. وهنا، لا بد أن نتساءل: من أين جاءت لغة المسعدي؟ وكيف جاءت؟

ولد محمود المسعدي زمن الاستعمار، حيث كان التعليم يقوم على الثقافة الفرنسية، وبالتوازي كان التعليم القرآني حاضرا. أكمل دراسته الجامعية بباريس ليعود إلى تونس بعد أن درس اللغة العربية وآدابها في جامعة السوربون منتصف ثلاثينيات القرن الماضي، لينتقل إلى التدريس في تونس وفرنسا أيضا.

هذا المزيج منح المسعدي معرفة بالتراث الفكري والأدبي والثقافي في الحضارة العربية الإسلامية، وانفتاحا على ثقافات العالم وحضاراته، ليجمع بين ثقافته العربية الإسلامية الأصلية، وبين آداب أوروبا، وفكرها وفنها، ومزج بينهما مزجاً واعيا وهادفا. هذا المزيج الفريد يتلاقى وواقع الكاتب؛ أي معايشته للاحتلال الفرنسي لتونس، ما دفع الكاتب إلى الانخراط في العمل السياسي، كما ولد لديه رغبة في بناء ثقافة تونسية عربية إسلامية منفتحة على جلّ الثقافات والحضارات الأخرى.

لقد جاءت لغة المسعدي إذن، نتيجة إيمانه بلغته الأصيلة وخوفا من محاولات التغريب التي كانت تشهدها تونس زمن الاستعمار، وهو خوف طبيعي، إذا ما عرفنا أن التعليم في ذاك الوقت يعتمد على اللغة الفرنسية مثلا.

السد وتغيير الواقع الموروث

هذه المعركة الإيمانية بالإنسان وبضرورة التغيير والثورة، خاضها المسعدي في كتابه الأشهر «السد»، إذ إنها معركة كل الذين

«يرومـون تغيـير الواقـع المـوروث» ضـد «قـوى الظلمـات» بهـدف «خلـق واقـع جديـد».

تتميـز مسرحيـة «السـد» بطابعهـا الذهـني، كمـا أن أبطالهـا ليسوا جميعـا مـن البشر؛ فالإضافة إلى غيـلان وميمونـة، نجـد بغـلا لهمـا وذئبـا ذا عـواء، ووادا، وجبـلا، وأطيافـا وهواتـف، عـلى ألا ننسى ميـارى وهـي خيـال. غيلان وميمونة همـا عمـودي العمـل، ورؤيتيـه المتناقضـتين (ثـورة غيـلان وإيمانـه بمـا يطمـح إليـه، يقابلهـا تسـليم ميمونـة بالهزيمـة، حيـث تـرى في عمـل غيلان مجرد عبث). ومقابـل ميمونـة نجـد ميـارى الـتي أوجدهـا المسـعدي لتمثـل الحـس والخيـال المشـجع لغيـلان، كمـا نجـد في المسرحيـة بـاقي الإطـار الكـوني لهـذا الحلـم الغريـب «السـدّ»؛ فغيـلان الـذي ضـاق ذرعـا بأحـكام صاهبـاء المتحكمـة بعقـول الكائنـات، يعـي أن مـاء الحيـاة لا بـد لـه مـن سـد يحفظـه للفـوز. ومـع أن ميمونـة شـاركته الحلـم في البدايـة، إلا أنهـا سرعـان مـا شـعرت باليـأس، فالملـل والعبـث، ورغـم هـذا التخـلي عـن ميمونـة، ظـل غيـلان يعمـل بجهـد لبنـاء السـد واجـدا في ميارى وما ترمز

لـه مـن لـذة وحسية وتفـاؤل متسرع، أمـلا في النجـاح، لكـن السـد مـا أن يرتفـع حـتى يشـهق البغـل ويصيـح رعبـا، مـع أنـه مربـوط فـلا يفيـد ولا يغـير مـن الواقـع شـيئا. أمـا الأرض، فتغـور إلى مـا لا نهايـة، ولا يلـوح في الأفـق مـا يمكـن أن يسـعف طمـوح غيـلان في اسـتئناف بنـاء السـد، مـع أنـه كان يـردد منـذ البدايـة أنـه مـا دام الجهـد قائمـا، ومـا دام العـزم شـديدا؛ فإنـه لا يبـالي، ولكـن ثـلاث حجـرات تنفتـح عـلى المجهـول،



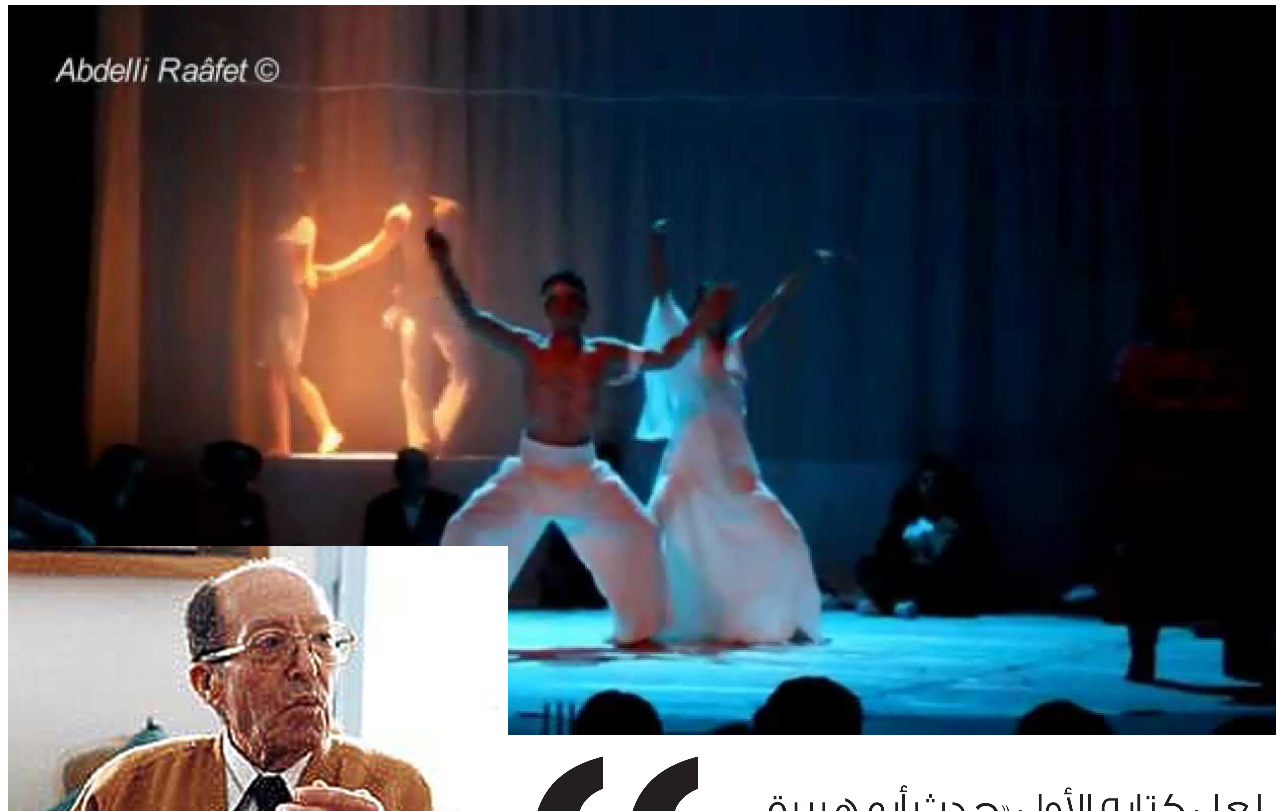
ينطقهـا المسـعدي وتـدلي كل منهـا بشـهادة تؤكـد العـدم واللاجـدوى مـن هـذا الجهـد المبـذول، ليقـف غيـلان بـين ميمونـة الـتي تمثـل الشـك والحـيرة، وميـارى الـتي تمثـل رغبـة غـير اللامحـدود بمـا يعـزز حلمـه، فـلا يقـول غيـلان كلمتـه الأخـيرة ليبقـى الأمـل قائمـا بإتمـام حلمـه الـذي بـدأه، والـذي سيشـاركه إيـاه حتمـا القـارئ ضمـن عمليـة القـراءة- وتلـك مـيزة أخـرى تنضـاف لنـص المسـعدي- وهـي قدرتـه عـلى سـحب القـارئ لداخـل النـص.

> هذه المعركة الإيمانية بالإنسان وبضرورة التغيير والثورة، خاضها المسعدي في كتابه الأشهر «السد»

ثمة صراعات ضمنية يسوق النص - وكتابات المسعدي إجمالا- بين الثورة واللاثورة، العقل والتسليم المعرفي بكل ما سبق والإيمان واللا إيمان، وهو أن الإيمان ليس دينا بقدر ما هو الإيمان، بالفعل مع الدين يحضر وبصورة جلية في كتابات المسعدي، ولكنه ليس من قبيل التسليم المطلق، المسعدي يدرك جديا أن للكون خالقا، ولكنه يدرك أكثر أن الوجود الإنساني ليس عبثا، وأنه ليس مستوفيا، وأن هذا الاستيفاء يأتي عن طريق الفعل، لا يمكن أن تستمر الحياة والإنسان يصرفها (كما فعل غيلان)، ويبقى واللقاء هاهنا ليس من قبيل الخلود، ولكنه من قبيل الاستمرارية الكونية إجمالا.

نص معبأ بالرمزية والدلالات، متنوع ومتداخل على مستوى أبنية الكتابة (شعرا / حوار/ شذرات/..) «قصة تمثيلية.. غريبة كل الغرابة كتبها صاحبها الأديب الأستاذ محمود المسعدي لتقرأ لا لتمثّل، ولتقرأ قراءة فيها كثير من التفكير والتدبير والاحتياج إلى المعاودة والتكرار، وحسبك أنّي قرأتها مرّتين ثمّ احتجت إلى أن أعيد النظر فيها قبل أن أملي هذا الحديث، وهي بالأدب الجدّ عسير، أشبه منها بأيّ شيء آخر، وضع فيها قلبه كلّه وعقله كلّه وبراعته الفنّية، وإتقانه الممتاز للّغة العربية ذات الأسلوب السّاحر النّضر والألفاظ المتخيّرة المنتقاة، وقصد بها إلى إثارة التفكير الفلسفي لا إلى التسلية والتّلهية، ولا إلى الإمتاع السّهل والإثارة اليسيرة، بل إلى تعمّق الحياة والفقه بها والنفوذ إلى ما ورائها.

وقد تستطيع أن تقول إنّها قصّة فلسفية كأعمق وأدقّ ما تكون الفلسفة، وتستطيع كذلك أن تقول إنّها قصّة شعرية كأروع وأبرع ما يكون الشعر، ولا غرابة في ذلك، فما أكثر ما يلتقي الشعر والفلسفة، والمثقّفون جميعا يعرفون أنّ آثار أفلاطون لم تخلص للفلسفة وحدها، ولم تخلص للشعر وحده، وإنّما التقى فيها تفكير العقل وتدبّره وتوثّب الخيال وتساميه، فارتفعت بذلك إلى مرتبة من العلوّ، قلّ أن يظفر بها شعر شاعر أو فلسفة فيلسوف» كما قال الأديب الكاتب طه حسين.



لعل كتابه الأول «حدث أبو هريرة قال» تجسيد كامل للسعي نحو التغير الاجتماعي والثقافي، وبناء لوجود إنساني فاعل



> ينتقد المسعدي "عبدة الجسد" الذين يهملون ماهيات وجودهم الأخرى ويصرفون حياتهم على العبث، وفي الوقت ذاته ينتقد الذين ينكرون أجسادهم ويهملونها



حدث أبو هريرة والبحث عن ماهية الإنسان

ولعل كتابه الأول «حدث أبو هريرة قال» (أنجز عام ١٩٣٩ وطبع كاملا سنة ١٩٧٣) تجسيد كامل للسعي نحو التغير الاجتماعي والثقافي، وبناء لوجود إنساني فاعل ورؤية فلسفية ضاربة في عمق الثقافة العربية الإسلامية ومنفتحة على التجارب والثقافات والفلسفات الوجودية الغربية.

من خلال أربع تجارب: (تجربة الحسّ/ تجربة العدد/ تجربة الدين/ تجربة الحكمة)، يقودنا المسعدي مع بطل أبو هريرة داخل البحث الإنساني لماهية وجوده، أو هريرة الإنسان العادي الذي كان يحيا حياة عادية منسجما مع «قطيع» البشر اللذين يحيا معهم يؤدي صلاته مع اللذين يؤدونها، دعاه مرة صديق له للاحتفال وتجربة لون آخر من الحياة (تجربة الحس)، وغير بعيد عن مكة في صحرائها تفاجأ بجسدين عاريين يعبدان إلها آخر غير الذي يعرفه أبو هريرة، في هذه التجربة يبدو البطل مستمتعا خصوصا أنه وجد لحواسه مهامها الأصيلة (اللمس/ الشم/ البصر / السمع)، التجربة وفرت لأبي هريرة متعة حسية لامتناهية ولكنها في المقابل لم تملأ روحه.

لقد نقل المسعدي رؤيته الفلسفية للجسد من خلال بطله أبو هريرة؛ فعلى الرغم من أن الجسد عنصر قائم وحاجياته أمر لا يمكن إنكاره، إلا أننا لا يمكن أن نختصر الوجود الإنساني في (الجسد)، وهو بذلك ينتقد «عبدة الجسد» الذين يهملون ماهيات وجودهم الأخرى، ويصرفون حياتهم على العبث، وفي الوقت ذاته ينتقد الذين ينكرون أجسادهم ويهملونها، متنكرين لما وضعنا عليه الله.

هذا الأمر نتبينه أكثر في تجربة الجماعة، والتي جاءت نتيجة تجربة الحسّ، ووردت ضمن سبعة أحاديث، حيث يتيقن أبو

هريرة أن حياة الإنسان لا يمكن أن تختصر على اللذة الصرفة، وأن هناك ما هو أعمق من الجسد، لذا بدأ رحلته في محاولة لفهم الحياة ورفض حصر نفسه في فردانيته «إنه يا كهلان إذا كره المرء الحصر والقصر، طلب كثرة اليم واشتاق إلى العدد». هداية أبو هريرة التي كان من نتائجها تضحيات عظيمة لم تدم طويلا، فعلى الرغم من امتلائه الروحي وسكرة نفسه، إلا أن أمله قد خاب في الجماعة، وذهب هباءً، وهو ما جعله يائسا من الإنسان؛ فما أن ترك جماعته حتى عادوا لقتالهم وتناحرهم وحقارتهم «دعوني يا أوضع من وهاد، يا أضعف من عباد، يا أحقر من بعوضة يا بني الإنسان».

ادعى أبو هريرة أنه عدو للفردانية، وأعلن انتماءه للجماعة، لكنه في المقابل مارس استبداده - جميع الأفعال وردت على صيغة المتكلم ومنسوبة لأبي هريرة- على الجماعة؛ فهو يحمل الجماعة مسؤولية الفشل ولا يعترف بأنه جزء منها، وأنه فعليا تصرف وفقا لذاته لا وفقا للجماعة. هنا طبعا نستطيع أن تلمس بعض ما أراد قوله المسعدي رمزا، حيث يرى في الوجود البشري شراكة، ولكن هذه الشراكة لا يمكن أن تستقيم ما لم تبن على شراكة حقيقية لا وهما.

خروج أبي هريرة المهزوم من تجربة الجماعة جعله يدخل في وحشته ووحدته، وهو الذي أفضى إلى حدثين رئيسين (حديث العمى، وحديث العمل). استهل طريقه من جديد مؤمنا أن طريق الإنسان متواصلة لا منقطعة، لذا قصد دير العذارى، وهو دير معلق بين السماء والأرض- هنا رمزية أخرى نتلمسها من خلال مكان الدين

> جعل المسعدي لحياة الإنسان طريقا طويلا من البحث والسؤال والثورة والإيمان، ونادى بالثورة دينا وفكرا وثقافة





وتأرجحه بين السماء والأرض- وهو التأرجح الذي يعيشه جميع البشر. «أريد أن أعرف أيهما أصدق، الله أم الشيطان»، بهذه الحيرة يسير أبو هريرة ويسير المسعدي مع قارئه، وكأن الحياة بين شك ويقين، وكأن وجود الإنسان محض بحث بينهما، وسؤال يتلوه سؤال.

شك أبو هريرة يقابله تسليم ظلمة، ظلمة التي تمثل اليقين المطلق بالسماء والتسليم بها والتخلي عن الأرض، أمام هذا الجمود الإنساني الذي وجده أبو هريرة في ظلمة والدير (يصلون ويدعون دون معنى لا حياة في طقوسهم)، يخرج بفشله الجديد، وكالعادة يرجع فشله للآخرين، معفيا نفسها من أي دور من غرق أبو هريرة في لذة الروح في الدير والعذارى والعابدين فيه، ومن خلال شخصية ظلمة ينتقد المسعدي المتعصبين دينيا، الذين يستغنون عن أجسادهم ويعيشون الحياة بلا حياة.

إن تيه أبي هريرة وفشله المتتالي، سواء مع ريحانة أو الجماعة أو ظلمة ودير العذارى، جعله يدرك أن الذات الإنسانية ذاتية متعددة وأكثر اتساعا من أن ندركها أو أن نحدها ضمن إطار ما، أو تجربة ما، وأن التوازن الإنساني الذاتي هو ما يحقق التوازن الجماعي فيما بعد، لذا كانت تجربة الحكمة جمعا للتجارب السابقة، إذ إن الحس والدين والجماعة والعقل تتجمع كلها في دواخلنا، فنحتاج الحب والحس، كما نحتاج العقل ونحتاج ذواتنا كما نحتاج الآخر، وأن السماء امتداد للأرض، وأرواحنا امتداد لأجساد، وأن الدين ليس تسليما مطلقا. وفي المقابل لا يمكن أن ننكر أن سيرورة الأشياء من حولنا جاءت عبثا.

الإنسان مركز الكتابة وغايتها

جعل المسعدي لحياة الإنسان طريقا طويلا من البحث والسؤال والثورة والإيمان، نادى بالثورة دينا وفكرا وثقافة، وفي المقابل دعا لترك كل معارفنا أو إيماننا، والأخذ بما هو في صالح للإنسان. المسعدي يجعل القارئ يسأل ويشك، لكنه لا يقتلع إيمانه، بل لعله يعززه، سواءً من خلال لغته الضاربة في عمق الثقافة الإسلامية، أو حتى من خلال الرموز والدلالات، إنه ببساطة يجعل الإنسان يبحث عن الإنسان لأجل الإنسان؛ فالحياة بالنسبة للمسعدي لم تخلق عبثا ولا خلق الإنسان عبثا، لكل منهما ماهيته وغاياته، يفترقان ليلتقيان.

والحقيقة أن المسعدي لا ينتقد واقعا اجتماعيا غارقا في الخضوع، وشخصية تونسية غير متزنة فقط، وإنما ينتقد أيضا الواقع الثقافي الذي أدت إليه الوقائع السياسية، حيث تميز بالتمسك المتعصب بالموروث الثقافي العربي الإسلامي أو تابعية مطلقة للثقافية الغربية. هذا التذبذب، ولد لدى الرجل قناعة بأن أي تقدم حضاري لا بد أن يتم من خلال إيجاد هوية ثقافية واضحة تراعي الموروث الثقافي العربي الأصيل، وتنفتح على الآخر، آخذة كل ما من شأنه أن يساهم في ازدهارها وتقدمها.

من المؤكد أن كتابات المسعدي جاءت كعميلة نقدية متعددة (ثقافية / سياسية / اجتماعية / فلسفية / إنسانية)، ومن المؤكد أكثر، أن الرجل فريد في طرحه وأساليبه الكتابية، وهو ما جعل نص المسعدي حيّا دائما، وقابلا للدراسة والبحث والمعرفة، وأن الكتابة لدى المسعدي لم تكن ترفا، بقدر ما كانت نابعة من وجع إنساني متعدد.

المصادر:

- مقتطفات من كتاب «حدث أبو هريرة قال».
- حوار لطه حسين في تونس عن أدب المسعدي منشور بجريدة «الشروق» التونسية.
- تقديم الأستاذ توفيق بكار لـ «السد»، الصادرة عن «دار الجنوب».
- بلاغة الصمت في أدب المسعدي من الأشكال الموجزة إلى الكتابة الشذريّة" للأستاذ مجدي بن عيسى.

ما مدى واق
الدولة الم
أسس ع

فعية دعوى
دنية على
لمانية؟



إعداد: منى شكري

إعلامية أردنية

أكد باحثون وأكاديميون أن تأسيس «دولة مدنية» في العالم العربي في ظل الواقع الراهن الذي لا يخلو من صراعات وسجالات وخلافات بين المرجعيات الإسلاموية والعلمانية، وللخروج من مأزق الانهيارات القادمة للدولة العربية، بات «بديلاً واقعياً وضرورياً».

وشدد مختصون استطلعت مجلة «ذوات» آراءهم في سؤال عددها السابع والعشرين: «ما مدى واقعية دعوى الدولة المدنية على أسس علمانية في ظل الثقافة الدينية المتجذرة في العقلية العربية؟»، أن إقامة دولة مدنية «ضرورة لحيوية وصحة النقاش والحوار في فضاء من الحرية يكون قابلاً لإنتاج وإعادة إنتاج المفاهيم الجديدة، إسلامية كانت أم علمانية، بعيداً عن توتر السجالات التي يغلب عليها طابع التخلف».

ونبهوا إلى أن واقعية الإقرار بضرورة مفهوم الدولة المدنية العلمانية يتطلب التوافق على عقد اجتماعي يقوم على مفاهيم المواطنة والمساواة والتعددية الفكرية وحرية المعتقد والتداول السلمي للسلطة.

كما اعتبر بعضهم أن أهم ما يمكن التأثيث له هو تنوير المجتمع والانتقال به من الطور الديني إلى الطور العلمي؛ أي «نفض الكسل عن العقول ودعوتها إلى ممارسة حريتها في التعبير والتكفير ونبذ المسلمات والشك في الموروث الحضاري والديني للوصول إلى موقف نقدي منها، ومن ثم تكوين فكر علمي وآخر سياسي لإدارة المجتمع،

وترديد القول بأن السلطة تأتي من الشعب وليس من مكان آخر».

واقترح باحثون التدرج في تأسيس الدولة المدنية على الصعيد القانوني من خلال «إزالة كلمة دين الدولة من الدساتير، فالدولة لا دين لها»، فضلاً عن إزالة كل القيود على «حرية التعبير» من الدساتير والأنظمة العربية، إلى جانب إزالة خانة «الدين» من الهويات وجوازات السفر العربية، إضافة إلى إصلاح التعليم إصلاحاً جذرياً، وأن تحذف من المناهج كل التنميطات وأسباب العنف والكراهية وعدم الاعتراف بالآخر، وغيرها من خطوات قانونية كفيلة بتأسيس فعلي لدولة مدنية.

وعلى الرغم من أن بعضهم بدا «متشائماً» في ظل الواقع الذي ترزح تحته الدول العربية دولة وأفراداً، أبدى آخرون قليلاً من الأمل في إقامة دولة مدنية لكن ذلك لن يكون إلا بجهود حثيثة وعلى مستويات عدة لا تقتصر على المفكرين والمثقفين والمصلحين والسياسيين؛ بل يجب أن تبدأ من الأسرة والمدرسة والمسجد والمناهج والإعلام؛ حيث تنفذ الفكرة للثقافة الشعبية لإمكانية تحقيقها وتطبيقها واقعياً.



التأسيس الفعلي للدولة المدنية



جورج الفار: الدعوة إلى تأسيس دولة مدنية على أسس علمانية الآن، وفي الظرف العربي الحالي، كلام واقعي ومشروع مهم للغاية

يؤكد الباحث والأكاديمي الأردني الدكتور جورج الفار أن الدعوة إلى تأسيس دولة مدنية على أسس علمانية الآن، وفي الظرف العربي الحالي، هو «كلام واقعي ومشروع مهم للغاية»، مشيراً إلى أن العرب عانوا ومازالوا يعانون من الحكم الديني أو الطائفي أو المذهبي، ومعاناتهم «ترجمت إلى دماء دفعوها وإلى هجرة عن أوطانهم وبلدانهم، وإلى ضيق شديد عاشوا فيه عندما حكمتهم منظمات إرهابية باسم الدين تارة، وباسم الطائفة أو المذهب تارة أخرى وما زالت، كما أن فشل الدولة الدينية ظاهر للعيان ظهوراً واضحاً.

أما هل يمكن الكلام والدعوة إلى مثل هذه الدولة المدنية في ظل الثقافة الدينية المتجذرة في العقلية العربية، فيقول أستاذ الفلسفة في الجامعة الأردنية: لا يمكن لأحد إنكار تجذر الثقافة الدينية في العقلية العربية، ولكن هذه الثقافة نوع معين وتفسير معين للدين، والتي تقول مثلاً «إن الإسلام وهو دين ودولة»، فليس كل ثقافة دينية تقول بما يقوله بعضهم إن الإسلام «دين ودولة».

ويتابع الفار حديثه بأن هناك من يرى الإسلام بمنظور روحي وديني ويفصله تماماً عن المجال السياسي والدنيوي والسلطوي، ليجعله نقياً ومتباعداً ومتسامياً عن الاختلاط بالسياسة والسلطة، إلا أن هذا الاتجاه ليس سائداً للأسف، لذا سيكون هذا النوع من الثقافة عائقاً أمام تطبيق الدولة المدنية على أسس علمانية؛ لأن لها موقفاً عدائياً من العلمانية أيضاً، وتتهمها بالكفر دون وجه حق.

وحتى نكون واقعيين ومنطقيين تجاه دعاة الدولة المدنية على أسس علمانية يقدم الفار النصائح التالية: إذا كان هدفهم نبيلاً فعليهم بالصبر والفهم وخوض معركة التنوير «تنوير المجتمع» قبل أن يدعوا إلى العلمانية وتطبيقها، وأهم نضال في تنوير المجتمع هو الانتقال به من الطور الديني إلى الطور العلمي؛ أي نفض الكسل عن العقول ودعوتها إلى ممارسة حريتها في التعبير والتكفير ونبذ المسلمات والشك في الموروث الحضاري والديني للوصول إلى موقف نقدي منها، ومن ثم تكوين فكر علمي وآخر سياسي لإدارة المجتمع وترديد القول بأن السلطة تأتي من الشعب وليس من مكان آخر.

كما يقترح الدكتور الأردني التدرج في تطبيق الدولة المدنية في عدة خطوات؛ أهمها الجانب القانوني المتمثل بما يلي: أن تزال كلمة دين الدولة من الدساتير، فالدولة لا دين لها، وأن تزال كل القيود على «حرية التعبير» من الدساتير والأنظمة العربية، فضلاً عن إزالة خانة «الدين» من الهويات وجوازات السفر العربية، وأن يتم إقرار الزواج المدني في بعض الدول العربية، وأن تزال كل العقوبات التي تفرض على من يغير دينه أو يعلن انتماءه إلى دين أو أيديولوجية جديدة، إلى جانب ضرورة إصلاح التعليم إصلاحاً جذرياً، وأن تحذف من المناهج كل التنميطات وأسباب العنف والكراهية وعدم الاعتراف بالآخر، وأن لا يسمح لرجال الدين التدخل بالسياسة ولا للسياسيين استعمال الدين في حملاتهم الانتخابية أو في فرض قوانين دينية. هذه الخطوات كفيلة، وفق الفار بالتدرج، ومن ثم بالتأسيس الفعلي للدولة المدنية.



محمد جميل أحمد: الثقافة الدينية المتجذرة يغلب عليها طابع التخلف كونها عاجزة عن تحديد بديل لما ترفضه من طروحات مشوشة لفكرة الدولة المدنية

ضرورة حيوية وفضاء من الحرية

أما الكاتب والباحث السوداني محمد جميل أحمد، فيوضح أن الإقرار بواقعية طرح الدولة المدنية العلمانية، في ظل الانهيارات والتخلعات التي تشهدها الدول في منطقتنا العربية، يصبح أحياناً جزءاً من «إكراهات الواقع والمعرفة الضرورية للانتقال من حال التخلف والانسداد إلى حال أفضل».

ويرى الباحث أن الثقافة الدينية المتجذرة يغلب عليها «طابع التخلف كونها عاجزة عن تحديد بديل لما ترفضه من طروحات مشوشة لفكرة الدولة المدنية في الخطابين؛ الإسلاموي والعلماني العربي»، منوهاً إلى أنه «لا يمكن للعقلية العربية المعاصرة أن تؤهل من ثقافاتها الدينية المتجذرة تلك حجاجاً وجيهاً في وجه مقولة الدولة المدنية، كما لا يمكنها أن تقبل به»، عازياً رأيه لحساسية مصطلحات، مثل «المدنية» و»العلمانية» وارتباطها بالاستعمار والحداثة، في الذاكرة التاريخية للعرب من ناحية، وفي بنية عقلية التخلف من ناحية ثانية.

وحيال انسدادين أصليّن تفرضهما السجالات الراهنة بين خطابي الإسلامويين والعلمانيين ثمة حاجة، وفق الكاتب أحمد، إلى مقاربة مقاصدية معرفية لدى الإسلامويين من ناحية، وإلى قراءات منهجية في النظرية النقدية التي تطرحها الفلسفة التداولية، لدى خصومهم من العلمانويين واليساريين من ناحية أخرى؛ ربما تفضي المراجعتان إلى اتجاه يمنحهما القدرة معاً على رؤية قضية الدولة المدنية من منظور المواطنة المتصلة بهوية الوطن كهوية اعتبارية معرفة للفرد الحديث في العالم.

عند ذلك لن يكون مشروع الدولة المدنية العلمانية، بحسب الباحث، أداة لتسكين التناقضات واحتواء الصراعات بين أفراد الجماعة الوطنية من إسلامويين وعلمانيين فحسب؛ بل، كذلك تصبح ضرورة لحيوية وصحة النقاش والحوار في فضاء من الحرية يكون قابلاً لإنتاج وإعادة إنتاج المفاهيم الجديدة، إسلامية كانت أم علمانية، بعيداً عن توتر السجالات التي يغلب عليها طابع التخلف.

ويؤكد الباحث أن واقعية الإقرار بضرورة مفهوم الدولة المدنية العلمانية، ربما أصبح البديل الوحيد -في الأفق المنظور على الأقل- للخروج من مأزق الانهيارات القادمة للدولة العربية ما بعد الاستعمار، وإذا ما بدا النجاح حليفاً لخط الدولة المدنية العلمانية الحقيقية، فإن الشروط السوية لظهور أنموذج مستقبلي للدولة في المنطقة العربية ربما تفضي إلى أكثر من نموذج للدولة، متصالح مع الإسلام والحداثة في الوقت ذاته.

مؤسسات عصرية بممارسات تقليدية



عبد الرحيم العطري: إن الدعوة إلى توطين الدولة المدنية في السياق العربي، لا ينبغي أن تنسينا وجود مقاومات مبررة بسوء الفهم الكبير الذي يعتور مفهوم العلمنة

الأكاديمي المغربي في جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس الدكتور عبد الرحيم العطري يرى أن الدعوة إلى توطين الدولة المدنية في السياق العربي، لا ينبغي أن تنسينا وجود مقاومات مبررة بسوء الفهم الكبير الذي يعتور مفهوم العلمنة، بما يجعل منه «مقابلاً ضدياً» للدين، في حين أن الأمر ليس كذلك، من هنا ينبع التوتر، وتنشأ المواقف والمواقف المضادة من الدولة المدنية.

ويتابع العطري حديثه قائلاً: إن سوء الفهم هذا أنتج «عُسْرا» في الانتقال من هذا السجل إلى ذاك، وهو ما أفرز، نهاية، واقعاً ترميقياً، يستجمع التقليدي والحديث في آن واحد، وهو ما ينكشف في الخطاطة التالية «مؤسسات عصرية بممارسات تقليدية».

إن التحولات الاجتماعية التي عرفها المجتمع العربي تسير، بحسب الأكاديمي المغربي، في اتجاه توكيد فرضية انمحاء وإعادة تشكيل كثير من العلاقات الإنتاجية الجماعية، وكذا تراجع مفاعيل المؤسسات التقليدية لصالح خيارات فردية وعصرية لا تسلم من تأثير التقليد وتوجيهه؛ فالحصر الذي حدث في أمر الانتقال من القبيلة إلى الدولة، ومن الدولة التيوقراطية إلى الدولة المدنية، أفضى إلى «إعادة إنتاج نمط علائقي جديد، تتعايش فيه سجلات متعددة وتسير فيه مؤسسات عصرية بممارسات وتمثلات تقليدية».

ويردف العطري إنه منطق التوليف والترميق الذي يعمد فيه الفاعل الاجتماعي إلى استدماج كثير من الممارسات والخطابات المتعددة الانتماءات في متن واحد، إنه إعادة إنتاج ممكنة لعصرنة المؤسسات وتقليدية العلاقات؛ حيث يبدو الفاعل منتمياً إلى سجل عصري من الناحية المؤسسية، ومشتغلاً فيه ومن داخله بأدوات وتمثلات وعلاقات تقليدية. من هنا يأتي الانتقال المعاق والمؤجل من التقليد إلى الحداثة، ومن استثمار الدين في السياسة إلى الحكم المدني الذي يتخذ من الدين عدواً استراتيجياً.

ويرى الأكاديمي أن تفكيك النظام التقليدي لم يتأت بسهولة، ولا يمكن التأكد كلية من إمكان القضاء عليه، فدائماً هناك تسربات ثقافية نحو الفائت، وتأثيرات قوية للتقليد في بناء العصرنة، إنها تحولات لا تلوح بطعم القطيعة مع الفائت، إنها تضمر وتعلن الامتداد والاستمرارية، فهي تتراوح دوماً بين سجلات فائتة وراهنة وأخرى لاحقة، بالشكل الذي تضيع معه كل محاولة للحسم في ترتيب ونمذجة الواقع، فنحن لا نعي في كثير من الأحيان، هل يتعلق الأمر بممارسات ومؤسسات عصرية أم تقليدية، وهل نحن نسير في اتجاه العلمنة أم نؤسس للتيوقراطية المطلقة؟

ويقول العطري: لقد أفضى «انتصار الاستمرارية» على التغيير إلى «تسييد» واقع من التوليف والترميق يتأسس على استدماج واستدخال قيم وممارسات متناقضة من حيث البدء والانتماء «السجلي»؛ حيث يتمازج التقليدي مع العصري، ومن غير أن يؤثر على فعالية النسق، ما يؤسس ويجذر باستمرار لخطاطة «المؤسسات العصرية في ظل علاقات وقيم تقليدية».



سامي أبو داود: العلمانية قاعدة إجرائية لتنظيم المجتمع؛ تقوم على قاعدة الحياد تجاه الأديان من حيث عدم سيطرة أي دين على الفضاء الاجتماعي العام للدولة

ثورة إصلاحية جذرية دينياً وسياسياً

من جهته، يرى الباحث الأردني في التاريخ الإسلامي الدكتور سامي أبو داود أن إمكانية قيام دولة مدنية على أسس علمانية تواجه صعوبات جمة؛ منها- على سبيل المثال لا الحصر- عدم فك إشكالية تحديد ما هو ديني وما هو سياسي في العقل الديني الجمعي، فضلاً عن عدم قيام ثورة إصلاح ديني داخل منظومة الفكر الديني الإسلامي، إلى جانب أن مفهوم العلمانية؛ بكافة تعريفاته، سواء اشتق من العلم أو العالم، هو مرفوض من قبل حراس العقيدة ومسيري شؤون التقديس ومن ورائهم مجتمعاتنا المغرَّر بها دينياً على مدى عقود من الزمن. العلمانية في نظر الباحث أبوداود هي: قاعدة إجرائية لتنظيم المجتمع؛ تقوم على قاعدة الحياد تجاه الأديان من حيث عدم سيطرة أي دين على الفضاء الاجتماعي العام للدولة، مع اعترافها بحق الفرد في أن يختار الدين الخاص به في الفضاء الخاص له، وهذا هو شرط قيام الدولة المدنية.

وإمكانية هذا الشرط تتحقق، بحسب الباحث الأردني، حينما يتم التوافق على عقد اجتماعي يقوم على مفاهيم؛ المواطنة والمساواة والتعددية الفكرية وحرية المعتقد والتداول السلمي للسلطة. ورغم جهود المفكرين والمصلحين العرب في التنظير لهذه المفاهيم؛ سواء بإيجاد مستند لها في التراث الديني أو العالمي، إلا أنهم لم يتمكنوا من تحقيق اختراق جذري في البنية الفكرية العميقة للمجتمعات العربية، التي تسيد مشهدها أصحاب الفكر الديني الإسلاموي.

وبالتالي لم تنجح مجتمعاتنا، وفق أبوداود، في إنجاز ثورة إصلاحية جذرية على الصعيد الديني والسياسي كما حدث في المجتمعات الغربية، أدت إلى توافق أو تسوية تاريخية- على سبيل المثال لا الحصر- في صلح وستفاليا ١٦٤٨م أو في الثورة الفرنسية ١٧٨٩م.

أمام هذا الواقع، يعرب أبو داود عن تشاؤمه تجاه إمكانية تحقق الدولة المدنية المنبثقة عن مرجعية العقل أو العلمنة في المدى المنظور، ويمكن للمرء أن «يتشاءل»، بحسب الباحث، في حال سادت «قيم أنسنة الدين وقيم التصوف المعقلن - إن جاز التعبير- التي بشر بها المتصوفة الكبار أمثال: محيي الدين بن عربي والرومي والحلاج....إلخ، وإلا فإن مجتمعاتنا ستبقى رازحة تحت مطرقة الفكر الديني الذي يقوم بتسيس الدين وتديين السياسة».

البداية صعبة لكنها ممكنة



بكر أبو بكر: الدولة المدنية تقوم على تعددية القوى السياسية بتغير قوى أحزابها وثقافة التفاهم واستمرار منطق الحوار السياسي بينها وتداول السلطة

من جانبه، بين الكاتب الفلسطيني بكر أبو بكر أن الآراء في العلمانية وتطبيقاتها تعددت كثيراً، فما بين (العلمانية الشاملة) التي تلغي دور الدين في كل المجالات، سواء في السياسة أو المجتمع أو القيم والأخلاق الدينية المنشأ، وتُعلي من شأن الإنسان فقط دون مرجعية كما عرّفها د. عبد الوهاب المسيري، إلى (العلمانية الجزئية) التي تبعد إقحام الدين (قداسة الرأي والشخص والفهم) في الدولة والسياسة، حيث اعتبرت (العلمانية الجزئية) من حيث فصل الدين (استغلال الدين) عن الدولة (استغلال الحكام بالدولة للمذهب في الحكم) مقبولا؛ بل وزاد على ذلك د.راشد الغنوشي إذ أصّل لهذه العلمانية الجزئية، وقرر أن لها قبولاً في الفكر الإسلامي وأسماها العلمانية الجزئية المؤمنة، وفي الكثير من مفكري المسلمين اتجاه نحو فصل المذهبي والطائفي والتطبيق المحدد منهما للشريعة عن الحكم.

ويحبذ أبوبكر استخدام مصطلح الدولة «المدنية» لا مصطلح «العلمانية» لما ثار حول الأخير من جدل، ولتعدد وتضارب تعريفاته، ورفض «الدولة الدينية» التي تدعو إليها التنظيمات الإسلاموية.

ويتفق أبو بكر مع قول د. حسن حنفي بأن «الدولة المدنية تقوم على تعددية القوى السياسية بتغير قوى أحزابها وثقافة التفاهم واستمرار منطق الحوار السياسي بينها وتداول السلطة، فلا يكون الحكم لحزب واحد دائم، ولا لسلطة واحدة، دون مراعاة قواعد اللعبة السياسية، وخدمة المصلحة العامة.،، ولا توجد أصلاً دولة دينية بل دولة مدنية. الدين كالثقافة والعلم أحد مكوناتها».

ويقر أبو بكر بأن هناك إشكالية كبيرة في حل عقدة الربط الوثيق بين الدين عامة؛ بمعنى القداسة والمطلق والتنزيه للفكرة الخالدة وبين قائلها، وبين الثقافة الشعبية الماضوية المتجذرة في هذا الاتجاه؛ حيث يتم التعامل مع الرأي أو المعنى أو الفهم للقضايا بنفس منطق التعامل مع النص القرآني، فيتم ربط الرأي والشخص القائل للرأي بقداسة شبيهة بتلك القداسة للقرآن الكريم في العقل الشعبي، فيسهل السيطرة والتحكم في عقول الناس، وهذه معضلة تحتاج إلى جهود حثيثة في مستويات عدة لا تقتصر على المفكرين والمثقفين والمصلحين والسياسيين؛ بل يجب أن تبدأ منذ البداية، والبداية صعبة ولا تكون إلا في العقل والقرار السياسي؛ حيث ننطلق من الأسرة والمدرسة والمسجد والمناهج والإعلام.

أما مدى «واقعية» الدعوة للدولة المدنية في هذا السياق وفكرة العلمانية، فرغم صعوبتها، إلا أن الدولة المدنية بالقيم الإنسانية، والتي يشكل الإسلام جوهرها تصبح، وفق أبو بكر، قادرة على النفاذ في الثقافة الشعبية من حيث قلنا إن البداية هي صعبة جدا.



ماجد كيالي: لا يوجد حل لهذه الفوارق أو الاختلافات، وهي أصلاً لا تقبل تخليق إجماعات ملفقة، على النحو الذي جربته بعض مؤتمرات الحوار القومي الإسلامي

دولة ديمقراطية ليبرالية

وفي هذا السياق، يقول الكاتب والباحث السوري ماجد كيالي إن في النقاشات والتجاذبات السياسية التي أطلقها «الربيع العربي»، لاسيما في ظل التداعيات الناجمة عنه، استمرأ «علمانيون» تنميط «الإسلاميين»، بوصمهم بالتأخّر والميل إلى العنف والاستبداد والاستئصال، في المقابل استمرأ «إسلاميون» تنميط العلمانيين؛ ليبراليين وقوميين ويساريين ووطنيين، بوصفهم حلفاء لنظم الاستبداد وكاستئصاليين وكمتغرّبين.

ويرى كيالي أن هناك - باختصار- سوء فهم فطري أو متعمد، من الطرفين، والمشكلة أن العلمانيين -على الأغلب- لا يرون الإسلاميين إلا وفق صورة متخيّلة، عن التأخر العملي والفوات التاريخي والعنف والتطرف، دون أن يلاحظوا أن النظم التي ادعت القومية واليسارية والعلمانية، هي المسؤول عن الفوات التاريخي في البلدان العربية، وعن الاستبداد، كما عن تردي أحوالها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وبديهي أن هذا يشمل الإسلاميين من الذين يرون العلمانيين، وفق كيالي، كمجرد خارجين عن الدين وكمتغربين وفاقدين للهوية الأصلية (التي شكلها الإسلام في عهده الأول)، في حين أنهم لا يرون، أيضاً، أو لا يريدون أن يروا أن ثمة علمانيين وقوميين ويساريين ناهضوا الاستبداد ودفعوا ثمن ذلك من حياتهم، طوال العقود السابقة. وفوق ذلك فإن مشكلة هؤلاء أنهم لا يرون أن تيارات إسلامية، تتحرك باسم الدين، وترتكب الكبائر باسمه، وأنها هي التي تصدّر صورة متطرفة وعنيفة ومتوحشة عن الإسلام.

ويشير كيالي إلى أنه لا يوجد حل لهذه الفوارق أو الاختلافات، وهي أصلاً لا تقبل تخليق إجماعات ملفقة، على النحو الذي جربته بعض مؤتمرات الحوار القومي الإسلامي، على أهميتها، والتي لم تصل إلى شيء، كما دلت التجربة؛ لأنها كانت بمثابة «حوار طرشان».

ولعل الحل الوسط، أو الممكن، والمجرب في التجربة التاريخية، وضمنها تجربة الإصلاحات والحروب الدينية في أوروبا، يتمثل، بحسب كيالي، في تخليق مشتركات سياسية، وضمنها صوغ عقد اجتماعي جديد، يكفل لكل فرد، ولكل تيار، الحرية والخيار في العقيدة والضمير، مع ضمان الحقوق والمساواة للجميع، في دولة مؤسسات وقانون ومواطنين، أحرار ومتساوين، يتم فيها تداول السلطة، بالطرق الديمقراطية.

والقصد أن هذا هو الحل الأفضل، برأي كيالي، الذي توصلت إليه البشرية في تجربتها التاريخية، بخصوص النظام السياسي، والعلاقة بين المواطنين المختلفين؛ إذ لا تستقيم الحرية مع حرمان تيار من حقه في الوجود والتعبير والمشاركة السياسية، لأن حرمان تيار معين، انتقاص للحرية والديمقراطية، ويبرر للاستبداد، وقيام تيار معين بحرمان آخر سيبرر لهذا الآخر اللجوء إلى العنف، وبالتالي سيبرر له نزع حق التيار الآخر وهكذا، فالديمقراطية الليبرالية في دولة مواطنين أحرار ومتساوين هي الحل.



مواطنون واعون متنورون

أستاذة الفلسفة المعاصرة بجامعة بغداد د. هبة عادل العزاوي ترى أن الدولة المدنية لا يمكن أن تُنعت بذلك إلا إذا كانت لبنتها -الأعضاء فيها- على درجة من الوعي والتنوير والتمدن، فإن كانوا كذلك فلن يكون من الصعب إدراكهم أنهم يسكنون في مدينة تسيرها قوانين وأحكام اتفقوا عليها بعد فترة من الصعوبات والاختلافات والخلافات؛ أنها استوفت مسألة حلحلة كل ذلك، وسيدرك بذلك أعضاء أو مواطنو الدولة المدنية أنهم «ليسوا في مسجد تديره أوامر وقوانين إلهية».

وتتابع العزاوي حديثها منوهة إلى أن دساتير الديانات، متمثلة بالكتب السماوية، أضاءت النور على أحكام يمكن أن تسير معها شؤون الدولة، لكن الأحكام مهما بلغت درجة عموميتها وعالميتها «لا يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، خاصة مع التطور الهائل في الحياة»، متابعة «وإن صلح بعضها، فإن ذلك سيكون لصالح الدولة؛ اذ سيتم اللجوء إليه حتماً، فمن غير المعقول التخلي التام عما ينفع».

وتلفت الأكاديمية إلى أن القارئ عليه أن يعي أن فصل الدين عن الدولة «لا يعني التخلي عن الدين والركون إلى الإلحاد، ففي الفصل استعادة لمكانته الروحية وتنقيته مما اختلط به من جوانب الحياة الأخرى».



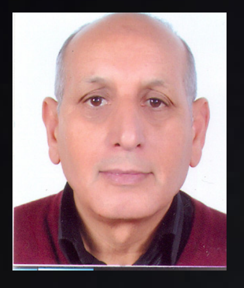
هبة عادل العزاوي: لا يمكن أن تُنعت الدولة المدنية بذلك إلا إذا كانت لبنتها - الأعضاء فيها - على درجة من الوعي والتنوير والتمدن

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

تنشئة الطفل المتعلم(ة) اجتماعيا وثقافيا



بقلم: محمد حمدي

أستاذ مغربي، مهتم بالبحث في قضايا التربية والتعليم

إنّ تربية الأجيال، ليست بالمهمة السهلة والميسرة؛ وإنما هي أهداف ومعارف وإمكانيات شخصية/جماعية ومعاناة وجهد شخصي وجماعي، توظف جميعها لتحقيق النتائج المتوخاة من وراء الفعل التربوي...، سواء كان داخل البيت أو في المدرسة أو في فضاءات الطفل بصفة عامة؛ فالتنشئة الاجتماعية يجب أن تستهدف إضفاء الطابع الإنساني على شخصية الطفل من خلال عملية التربية والتعليم والتعلم، التي تقوم أساساً على الاتصال والتفاعل الاجتماعي، وتؤدي بالطفل إلى اكتساب سلوكات اجتماعية تمنحه القدرة على التكيف الإيجابي مع محيطه بنوع من الثقة بالنفس، وباحترام الضوابط والقيم الاجتماعية والروحية، التي يؤمن بها المجتمع، وإن التفكير والتواصل والمعرفة، من أهم مقومات التفاعل الإنساني في داخل المجتمع وخارجه.

إن الإنسان، لا يمكن أن يصنع ذاته خارج سياقات وعلاقات اجتماعية، وبدون نظم تربوية تشجع على التفكير وإعمال العقل والتحليل والنقد البناء؛ فرقي المجتمع وتطوره؛ رهين بتعلم أفراده، وتنشئة أجياله تنشئة سوية ومتزنة ومسؤولة ومنفتحة على المستقبل.

والعناصر التي تؤثر في التنشئة السوية والمتوازنة للطفل المتعلم(ة) تستوجب:

التجانس، والتناسق، والتوافق، وعدم التضاد في أساليب التوجيه والإرشاد والتقويم...، وتعزيز الثقة بين الأفراد داخل الأسرة، وفي المدرسة والمجتمع. فالإكثار من الكلام عن الحق دون التنبيه إلى قضية الواجب، يؤدي بالطفل إلى التركيز على استشعار ذاته ومصلحته، ولا يستشعر مسؤوليته تجاه الآخرين، إذ إن تفهم الطفل المتعلم(ة) لمعاني الواجب والحق والمساواة والاحترام، يمكنه من الحصول على قدر أكبر من العدالة والعناية.

١. العناصر التي تؤثر في التنشئة السوية والمتوازنة للطفل:

إن التواصل التربوي والبيداغوجي مع المتعلم(ة)، يتطلب وضوح الأهداف وتبسيط أساليب وإجراءات التعامل البناء، والمبنية على أسس منسجمة مع الخصائص التركيبية والوظيفية لجسم الطفل المتعلم(ة)؛ هذه الخصائص التي تتغير بتغير مراحل نمو المتعلم(ة)، وتحتاج إلى ما يلي:

- تنظيم صحيح للوسط الذي يحتضن المتعلم(ة).
- تأمين الاطمئنان الفكري والاجتماعي والاقتصادي لكل فاعل تربوي يعمل من أجل تنمية شخصية المتعلم(ة).
- جودة التربية والتعليم، والرقابة الواعية، والتوجيهات الحكيمة؛ للمتعلم(ة) داخل البيت والمدرسة والنادي والشارع والحديقة والملعب والحقل والغابة.
- تكريس التواصل الإيجابي والمشاركة الفعالة والتفاعل الإيجابي والتفاهم المتبادل، بين

الكائنات البشرية (النساء والرجال والأطفال) التي تتأثر وتنفعل، وتتفاعل وتندمج في علاقات اجتماعية وفي جو مشبع بالثقة والثقافة.

- الحوار المنفتح على مختلف الآراء التي تشجع الطفل المتعلم(ة) على التعلم الذاتي الذي ينمي شخصيته، والتي تساعده على تجاوز بعض مظاهر الاتكالية السلبية والاستعداد لمعالجة المشكلات التي يصادفها في حياته بوعي ذاتي.

- توفير الوسائل والإمكانات المادية، التي تتطلبها التنشئة السوية والسليمة للطفل المتعلم(ة).

- التشبث بالقيم الإنسانية النبيلة والعمل على غرسها في مختلف الحقول المجتمعية والاقتصادية والثقافية والبيئية.

- أن يكون تقيد الطفل المتعلم(ة) بالنظام السليم لحياته(ا) اليومية عادة إيجابية تتحول إلى واجب يمكنه(ا) من التكيف الفعال مع مختلف المواقف الاجتماعية والأحداث الطبيعية.

- عدم فصل التعليم في المدرسة عن التعليم في المنزل وعن التعليم الاجتماعي، مع العمل على أن تكون الظروف والوسائل مناسبة للتعلم الذاتي. - الاهتمام بتنمية اتجاهات وعادات التعلم والتعليم التي تمكن الطفل المتعلم(ة) من مواصلة التعلم والتثقيف بعد التخرج من مؤسسات التربية والتعليم والتكوين.

- تنمية الإحساس بالمسؤولية الخلقية، واتباع المنهج الديمقراطي في بناء العلاقات الإنسانية التي تتمثل في أنماط إيجابية من السلوك الفردي والجماعي، وفي ممارسات عملية تسهل على الطفل المتعلم(ة) الشعور بالمسؤولية تجاه ذاته(ا)، والاندماج في بنيات المجتمع بحب وانسجام وتعاون وتفاعل مع الآخرين.

يجب أن تستهدف التنشئة الاجتماعية إضفاء الطابع الإنساني على شخصية الطفل من خلال عملية التربية والتعليم والتعلم، التي تقوم أساساً على الاتصال والتفاعل الاجتماعي

- الثقافة التي لا تقدم الأفكار جاهزة للطفل المتعلم(ة)، وإنما تعطي أهمية لتعلم طرائق البحث والتفكير وأساليب الحياة، والتي أساسها التفكير التحليلي المنطقي الذي يساعد صاحبه (أو صاحبته) على تنظيم الأفكار وفهمها فهما صحيحا وتوظيفها في الوعي بالذات ومعرفة الأشياء في الواقع.

- وضع الطفل المتعلم(ة) في مجال حيوي يسمح له(ا) بالظهور على حقيقته(ا)، حتى يسهل:

* التعرف على إمكانياته(ا) الذاتية، والإحساس بمشاعره(ا) ورغباته.

* تفهم حاجاته(ا) إلى المساعدة والتوجيه والإرشاد والتعليم والتفاعل بحواسه(ا) مع الأشياء التي توجد في بيئته(ا) الطبيعية والاجتماعية.

*غرس القيم العلمية والأخلاقية في نفسه(ا)، والتي تثري تجربته(ا) وتقود إلى تفتح الخبرات في شخصيته(ا).

* التفكير في علاقات حياته(ا) بالمجتمع وبالمعرفة بكل أطيافها، بشكل يستجيب لحاجاته(ا) الانفعالية والنفسية والثقافية، ويوطد الثقة والاهتمام، ويمتن الترابط والتلاحم بين الأشخاص.



٢. إجراءات التواصل التربوي مع الطفل المتعلم (ة) داخل البيت:

للتربيــة داخــل الأسرة بالإضافــة إلى المدرســة، دور أســاسي وفعــال في إعــداد وتوجيــه الأبنــاء نحــو مســتقبل أفضــل عــن طريــق:

- تزويدهــم (ذكــورا وإناثــا) بمبــادئ الاعتمــاد عــلى النفس، وتوعيتهــم بــأن الاعتمــاد بشــكل كلي عــلى الآخريــن في كل شــؤونهم الخاصــة، ســيجعلهم عاجزيــن في المســتقبل عــن مواجهــة ظــروف الحيــاة.

- توفــير الإمكانيــات اللازمــة والضروريــة للتعلــم المناســب، مــع تجنــب الإفــراط في تدليــل الولــد أو البنــت، بشــكل يــؤدي إلى منــح القــدر الكبــير مــن الحريــة الــذي قــد يســاء اســتغلاله في اســتعمال تلــك الإمكانيــات، فتكــون النتيجــة عكســية، ويحصــل إهمــال للتعلــم ســواء كان داخــل المدرســة أم في البيــت.

> إن التواصل التربوي والبيداغوجي مع المتعلم(ة)، يتطلب وضوح الأهداف وتبسيط أساليب وإجــراءات التعامل البناء

• المواكبة المستمرة من قبل أعضاء الأسرة للطفل المتعلم(ة)، والتي ينبغي أن تأخذ مسارات عملية أكثر منها لفظية، تجعل الولد (أو البنت) واعيا (أو واعية) بأهمية ما يلي:

* النظام والتنظيم في الحياة، سواء على مستوى النظافة أو التغذية أو إنجاز المهام أو الترفيه أو النوم، النظام الذي يحافظ على القوة البدنية والنفسية.

* ممارسة الفعل الحركي الذي ينمي القدرة على التنسيق والإحساس بالتوازن في المكان والزمان.

* التعاون على إنجاز مهام مشتركة، داخل البيت وخارجه؛ التعاون الذي يعتبر من أهم الارتباطات والكنوز الاجتماعية التي تعمق الثقة بين الأفراد والجماعات والمجتمعات.

* تدبير المشاريع (الشؤون) الخاصة بالاعتماد على الذات.

* تدبير الزمن وعدم تأجيل إنجاز عمل أو مهمة معينة، وأن تكون فترة النوم ٧ ساعات محددة بموعدين ثابتين، حتى يستفيد الجسم من النوم المنتظم.

* العناية بنظافة البدن والملابس، مع الحرص على ارتداء الملابس المريحة والفضفاضة والمناسبة لحركة الجسم ولطبيعة الطقس والمناخ.

* ارتداء الوزرة، لما لها من أهمية في الإحساس الإيجابي بزمن التعلم.

* تنظيم وترتيب الوسائل والأدوات اللازمة للتعلم داخل البيت وفي المدرسة، والمحافظة عليها.

* تنظيم المكان والمحافظة على جماليته ونظافته.

* الجلوس السوي والصحي أثناء القراءة

للتربية داخل الأسرة بالإضافة إلى المدرسة، دور أساسي وفعال في إعداد وتوجيه الأبناء نحو مستقبل أفضل

والكتابة والرسم وممارسة بعض الألعاب وتناول الطعام؛ لأن الوضع الصحي يجنب جسم الطفل الإصابة ببعض التقوسات في العمود الفقري، أو ببعض عيوب البصر، أو ببعض اضطرابات النمو والتعلم.

* حمل المحفظة على الظهر بدل حملها باليد، أثناء السير من البيت إلى المدرسة.

* العمل بخريطة مفاهيمية لما ينبغي مراجعته من معارف مدرسية مقررة، الخريطة التي تسهل تنظيم المعرفة داخل الذاكرة البعيدة المدى، في زمن وجيز وبجهد أقل، وباستفادة أكثر.

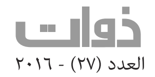
* التمييز بين المعلومات الأولية والمعلومات المركبة والمدمجة، وبين المعلومات الأساسية والمعلومات الإضافية، أثناء التعلم.

* اكتساب العلم واستثماره في الحياة اليومية للإنسان.

* التواصل المعرفي بين المؤسسات المجتمعية والاقتصادية والثقافية.

* دور المدرسة في نشر ثقافة الوعي الصحي والبيئي.

* وأيضا الوعي بأهمية النشاط البدني للإنسان، لأنه يتضمن الأبعاد والفوائد الصحية النفسية والاجتماعية.



وتقتضي عملية التربية والتعليم داخل البيت التواصل مع الطفل المتعلم(ة) باتباع منهج تربوي واضح، يقوم على ما يلي:

١. التعلم للذهاب إلى المدرسة:

ويتطلب من المتعلم(ة) الالتزام ما أمكن بالنظام التالي:

في الصباح:

- الاستيقاظ من النوم قبل وقت الخروج من البيت بساعة على الأقل، لأنه بهذا السلوك يحصل التعود على الصبر والتحمل، ويكون الإحساس بقيمة الزمن منذ الصغر.
- القيام بتنظيم أغطية النوم، وبما يلزم من قضاء الحاجة (الذهاب للمرحاض)، وتنظيف الجسم، وتحية أفراد الأسرة، وتناول طعام الفطور، ثم تنظيف الأسنان بالفرشاة والسنون؛ لأنه بهذا السلوك تنمو لدى الطفل قدرة الشعور بالمسؤولية إزاء ذاته وإزاء الآخرين منذ الصغر، والابتعاد عن مظاهر الكسل والاتكالية والسلبية.
- ارتداء الملابس، ومن بينها الوزرة التي لها أهمية في خلق الاستعداد النفسي للتعلم.
- مراقبة محتويات المحفظة للتأكد من أخذ ما يلزم من الأدوات المدرسية اللازمة للدراسة في فترة الصباح، حتى لا يحصل نسيان بعضها.

بعد الزوال:

- تناول طعام الغذاء بساعة على الأكثر قبل الخروج من البيت، ثم تنظيف الأسنان بالفرشاة والسنون، لما لهذا السلوك من مردودية على الصحة الجسدية، والاستعداد البيولوجي للدراسة في المدرسة.
- أخذ زمن للراحة الذهنية، أو القيام بمراجعات خفيفة لما ينبغي مراجعته من معلومات مدونة في ورقة أو في مذكرة أو في دفتر أو في كتاب.
- قضاء الحاجة في المرحاض، وارتداء الملابس ومن بينها الوزرة.
- مراقبة محتويات المحفظة للتأكد من أخذ ما يلزم من الأدوات المدرسية اللازمة للدراسة في فترة ما بعد الزوال.

٢. التعلم بعد الرجوع من المدرسة:

ويتطلب من المتعلم(ة) الالتزام ما أمكن بالنظام التالي:

في الزوال:

- - تنظيف الجسم، والخلود للراحة فترة من الزمن.
- - مراجعة استعمال الزمن ووضع الأدوات المدرسية اللازمة للدراسة في فترة بعد الزوال في المحفظة.
- - الانخراط في إنجاز بعض المهام الأسرية قبل تناول طعام الغذاء.

في المساء:

- القيام بما يلزم من غسل لليدين واستبدال للملابس/ وقضاء للحاجة في المرحاض، وتنظيف للجسم، وتناول لطعام العشاء، ثم غسل الأسنان بالفرشاة والسنون.
- تدبير الزمن اللازم للراحة الذهنية والجسدية، بما هو متوفر من وسائل الترفيه والتسلية، مع الانخراط في إنجاز بعض المهام الأسرية.
- القيام بمراجعة الدروس بالاعتماد على خريطة مفاهيمية، وإنجاز البحوث والواجبات المدرسية الخاصة بالدراسة في اليوم الدراسي الموالي، مع الحرص على اللجوء إلى الراحة الذهنية والبدنية مدة ١٠ دقائق بعد قضاء ٤٥ دقيقة على الأكثر من بذل هذا المجهود، ويكون ذلك بالنهوض والتنفس عدة مرات بشكل عميق والمشي الخفيف، حتى يتم التخلص من الإجهاد الذهني المبذول في التعلم.
- مراجعة استعمال الزمن ووضع الأدوات المدرسية اللازمة للدراسة في الفترة الصباحية من اليوم الدراسي الموالي في المحفظة.
- قضاء الحاجة في المرحاض، والنوم مبكرا في وقت قار يضمن الحصول على ٧ ساعات من النوم اللازمة لضمان الاستراحة الجسدية والذهنية، والاستعداد لبذل المجهود المدرسي المقبل.

٣. التعلم خلال العطل المدرسية:

يمكن للمتعلم(ة) خلال العطل المدرسية الالتزام بالنظام التالي، وبأسلوب يلائم ظروف الأسرة وإمكانياتها واهتماماتها:



- وضع برنامج ثابت للنوم يضمن ٧ ساعات من النوم ليلا، ويكون مناسبا للأشغال والاهتمامات الشخصية والعائلية.
- تخصيص زمن للتعاون مع أفراد الأسرة للقيام بالأعمال التي تخص التدبير اليومي لشؤونها.
- تخصيص زمن للترفيه والتسلية داخل البيت أو خارجه.
- ممارسة الرياضة ولو بالقيام على الأقل بحركات بدنية خفيفة داخل البيت.
- الحضور إلى الأنشطة الرياضية والثقافية التي يمكن أن تنظم في داخل محيط المنزل، والتواصل مع الأقران.
- القيام بالسير والجولان والنزهات البعيدة واستطلاع الطبيعة، بمصاحبة أفراد الأسرة.
- الاهتمام بكل ما من شأنه أن يساعد على استعادة القوى البدنية والذهنية، وتجديد النشاط للدرس والتحصيل المعرفي.
- القيام بالقراءة التي توقظ وعيه(ا)، وتوجه سلوكه(ا) الاجتماعي، وتعمق إدراكه(ا) لمكامن الحياة الحقيقية والأصيلة داخله(ا)، وتسهل تواصله(ا) وتفاعله مع الآخرين، وتنمي تفكيره(ا) النقدي وميله(ا) لاكتساب المعرفة، وتوفر له(ا) إمكانيات ذاتية للإبداع والخيال وربط النتائج بالأسباب المباشرة وغير المباشرة لحدوث هذه النتائج، وتحرر فكره(ا) من الأوهام والمعتقدات الخاطئة.

٣. بعض معيقات التعلم الناجح لدى الطفل المتعلم(ة):

إن التأمل في أسباب التعثر الدراسي، يقودنا إلى التذكير ببعض معيقات التعلم الناجح، والتي يمكننا أن نوجزها فيما يلي:

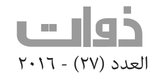
- النقص في التكوين الجسمي للمتعلم(ة): والذي يكون ناجما عن عدم نضج بعض أعضاء الجسم اللازمة للقيام بنشاط معين- يقترح على المتعلم(ة)- مما يسبب له(ا) الشعور بالنقص، والميل إلى الاعتماد على الغير بنوع من الاتكالية السلبية والنزوع إلى الحقد والعدوانية.
- النقص العقلي عند الطفل المتعلم(ة): والذي قد ينجم عن تصلب الشرايين الدماغية أوعن عوامل وراثية والتهابية وغذائية، يكون لها تأثير على قشرة الدماغ، ومن علامات النقص العقلي النسيان وفقدان الحكمة والبصيرة.
- الإجهاد العصبي عند الطفل المتعلم(ة): وتتجلى أعراضه في ضعف القدرة على التفكير السليم، والتذكر، وتركيز الانتباه، وفي العجز عن الاستقرار، والبقاء في مكان واحد فترة زمنية معينة، حتى ولو كان الجو الذي يسود المكان هادئا بهيجا. وتبدأ نوبة الانهيار العصبي بفقدان الثقة بالنفس والصداع المستمر أو المتكرر في الرأس.
- ويعد النوم القليل أو المضطرب أو غير المنتظم، وسوء التغذية وتوقيتها، من أقوى العوامل الكامنة وراء الاضطرابات العصبية والعقلية.
- اضطراب شخصية الطفل المتعلم(ة): وتكون بسبب الحرمان من الرعاية الصحية، أو عدم الاهتمام، أو الإفراط في التسامح، وتظهر على الشخصية المضطربة بوادر الاتكالية السلبية، وعدم الرغبة في الاستقلالية، والقيام بأفعال وتصرفات للفت الانتباه (كالصراخ والضحك والتخريب...)، أو الجنوح إلى سلوك يتميز بالمقاومة والعدوان والعناد (كالإهمال والرفض...). وتحتاج الشخصية المتفاعلة إلى

> يجب العمل بخريطة مفاهيمية لما ينبغي مراجعته من معارف مدرسية مقررة، الخريطة التي تسهل تنظيم المعرفة داخل الذاكرة البعيدة المدى

مضامين اجتماعية (خبرات، عادات، تقاليد، تجارب، قيم، ...)، وإلى أخرى نفسية (تقدير، تعاطف، تعاون، تقويم...)، وإلى ما هو أكاديمي(مفاهيم، طرائق، قوانين...).

- عدم الاستجابة لبعض حاجات ورغبات ودوافع واهتمامات الطفل المتعلم(ة): هذا الإهمال الذي قد يحدث انحرافا أو بطئا في تعلم المتعلم(ة) يسير في اتجاه تشكيل شخصية تتصف بعدم الرغبة في القراءة ومواجهة المشكلات والانخراط في مهام الحياة العامة.
- العقاب: والذي يخلق عند الطفل المتعلم(ة) الانهزامية الذاتية التي لا تتغير إلى الأفضل إلا إذا أحس المنهزم (أو المنهزمة) بالأمن وشعر(ت) بأن لديه(ا) القدرة على التغيير.
- عدم انتظامية البناء المفاهيمي/التعلمي عند الطفل المتعلم(ة): بسبب ظروف طارئة تؤدي إلى التغيب عن الدراسة.
- عدم الاهتمام بالتعلم الناجح: والذي قد يكون من قبل الطفل المتعلم(ة) أو الأسرة أو المدرسة أو المجتمع.
- قلة الإمكانيات اللازمة للتعلم الناجح أو سوء تدبيرها إن وجدت في البيت أو في المدرسة.

وللتخفيف من حدة هذه المعيقات أو غيرها، يجب على المعنيين بتربية وتكوين الناشئة بضرورة:



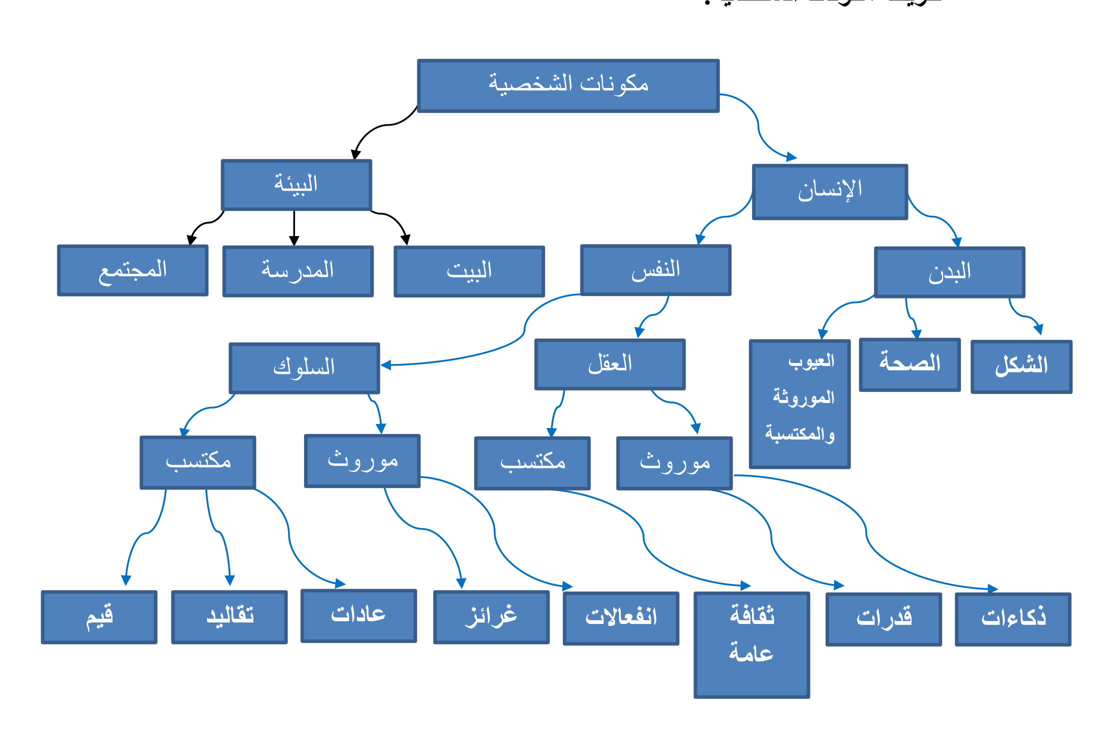
- الاهتمـام بالصحـة الجسـمية والنفسـية والعقليـة للطفـل المتعلـم(ة).
- الإنصـات للمتعلـم(ة) مـن أجـل التعلـم مـن منطقـه(ا) واندفاعـه(ا) الطبيعـي لمعرفـة مـا يحيـط بـه(ا) بحمـاس ومثابـرة، ولتعليمـه(ا) مـا يفيـده(ا) في تكويـن شـخصيته(ا).
- منـح المتعلـم(ة) التقديـر الـلازم لتحفـيزه(ا) عـلى التعلـم بالاعتمـاد عـلى الـذات وتنميـة الثقـة بالنفـس.
- الوعـي بـأن لـكل متعلـم(ة) مواصفـات وخصائـص محـددة لشـخصيته(ا)، ينبغـي الانتبـاه إليهـا، ومـن بـين الخصائـص الأساسـية والحيويـة والمرتبطـة بالحاجـة إلى التواصـل مـع الآخريـن: التعبـير عمـا يعتمـل في نفسـه(ا) ويجـول في خاطـره(ا). ومـن بـين مواصفاتـه(ا): أن لـه(ا) أفـكاراً ومعتقـدات يمكـن أن تجعلـه(ا) يختلف(تختلـف) مـع الآخريـن.
- المسـاهـمة الجماعـية في تـقويـم سـلـوك الطفـل المتعلـم(ة) وتعديلـه، انطلاقــا مـن ملاحظـة التصرفـات غـير المقبولـة تربويـا.

يجـب تدبيـر الزمـن اللازم للراحة الذهنية والجسـدية، بما هو متوفر من وسائل الترفيه والتسلية

- جعـل المدرسـة مفعمـة بالحيـاة، متفاعلـة ومنفتحـة عـلى محيطهـا، قائمـة عـلى منهـج تـربوي نـشـيـط، يـتجـاوز التلـقي السـلبي، ويطمـح إلى تنميـة روح التعـاون والتشـارك
- والعمـل الجماعـي والاسـتفادة مـن خـبرات السـاكنة وإفادتهـا عـن طريـق تفعيـل شراكات مـع فعاليـات المجتمـع المحـلي.
- جعـل التقويـم التربـوي والدعـم التربـوي في خدمـة التعلـم الناجـح.
- اعـتـبـار الإنجـاز الشـخـصي مـن قبـل الطفـل المتعلـم(ة) هـو الدليـل والمعيـار عـلى وجـود كفايـة مسـتهدفة مـن التعلـم الناجـح.

٤. معجم تربوي

- خريطة مكونات الشخصية:





الاهتمام خلال العطلة بكل ما من شأنه أن يساعد على استعادة القوى البدنية والذهنية، وتجديد النشاط للدرس والتحصيل المعرفي

- الانتباه: فعل سلوكي، يؤدي إلى إدخال الإشارات والمثيرات والأشياء والأحداث والحقائق والمعارف في ذات الشخص المنتبه، ويتأثر بعوامل عديدة، من أهمها:

- الجاذبية المتبادلة بين الأشخاص، مثل الدفء(في المشاعر) والرعاية والتقبل.
- استقلالية الملاحظ(ة) ومستوى كفاءته(ا).
- العمر والجنس والخبرات التعليمية المكتسبة الاجتماعية السابقة.
- الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية.

- الاحتفاظ: عملية ذهنية، تقوم على تحويل المعلومات البصرية إلى رموز تسمح بجعل العديد من المعلومات أكثر قابلية للخزن والاسترجاع.

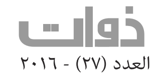
- الإعادة: عمليات ظاهرة(أو خفية)، تخدم تقوية وتثبيت الاكتساب الذي يختص به الانتباه والاحتفاظ.

- الخريطة المفاهيمية: هي شجرة منطقية، تبرز الصلات والارتباطات بين المفاهيم بنوع من التسلسل والإيجاز، وتحدد الخطوات المنهجية التي يمكن اتباعها في الاطلاع على المعارف واكتسابها والعمل بها.

- الاغتراب: حالة ذهنية يشعر فيها الإنسان بالانفصال عن ذاته(ا) أو مجتمعه(ا)، فتؤدي به(ا) إلى اليأس والعزلة والخوف والاكتئاب والقلق.

- السلطوية: ظاهرة أخلاقية سلبية، لكونها تعمل على تعطيل طاقات النمو لدى الفرد، ومن صورها: الشدة، والعقاب البدني، وإلقاء الأوامر، والتهديد، والتوبيخ، والإحراج، والتعنيف، والتمييز، والحرمان من الحقوق، والفرض بالقوة، ومصادرة الحركة، وعدم مراعاة إنسانية الإنسان...ومن سلبياتها فرض الخضوع، وزرع الخوف، وإكساب الشعور بالضعف، وعدم الثقة في النفس، والانطواء، وتنمية النزعة الفردية السلبية، والأنانية.

- الحب: إحساس يؤدي إلى التقدير والاحترام المتبادلين.



- الخوف: يعني توقع الألم، ويؤدي إلى عدم الاحترام.

- الذات: بناء اجتماعي، لا يكتسب إلا من خلال العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة والمدرسة والمجتمع، وعن طريق التربية التي تهدف إلى صنع شخصية الإنسان بشكل شامل ومتكامل ومتوازن.

- التنظيم الذاتي: هو تعليم الشخص لذاته(ا).

- التمثيل الرمزي: عملية معرفية تقوم على الاستدلال، وتتوقف قيمتها في سلوك الإنسان على المطابقة بين النظام الرمزي (الذي يتضمن النظم اللغوية والصور الذهنية والرموز الموسيقية والعددية...)، والأحداث الخارجية التي تشير إليها.

- غايات تربية مجتمع المعرفة: تعلم لتعرف، وتعلم لتكون، وتعلم لتشارك الآخرين.

- طريقة العصف الذهني: طريقة تربوية/تعلمية/تعليمية، تخلق جوا مريحا للمتعلم(ة)، تزول فيه الخشية، ويختفي فيه الخجل، وتنطلق فيه الألسن، وتتحرر العقول، ويقوي الإبداع، وتتمثل خطواتها، فيما يلي:

أ. تكوين فريق من المتعلمين أو المتعلمات، يتفق على رئيس(ة) له.
ب. تنظيم جلسات عناصر الفريق، بشكل يسهل التواصل والتحاور والتعاون.
ج. تحديد وضعية /مشكلة من قبل الأستاذ(ة)، ومطالبة الفريق بحلها.
د. سهر رئيس(أو رئيسة) الفريق على تنظيم العمل، بكيفية تسمح لكل متعلم(ة) باقتراح حل للوضعية/المشكلة، مع تجنب إعادة طرح الأفكار التي وردت في حل سابق، وهكذا يكون الاشتغال في جو هادئ يسود فيه الانفتاح والتسامح والحرية، إلى أن ينتهي كل أعضاء الفريق(بما فيهم الرئيس(ة))من تقديم ما لديهم من حلول.
هـ) مناقشة الفريق لكل الأفكار التي قدمت من قبل أعضائه، والاتفاق على الحل الأمثل، ثم عرضه للمناقشة الجماعية بإشراف الأستاذ(ة).

بعض المراجع:

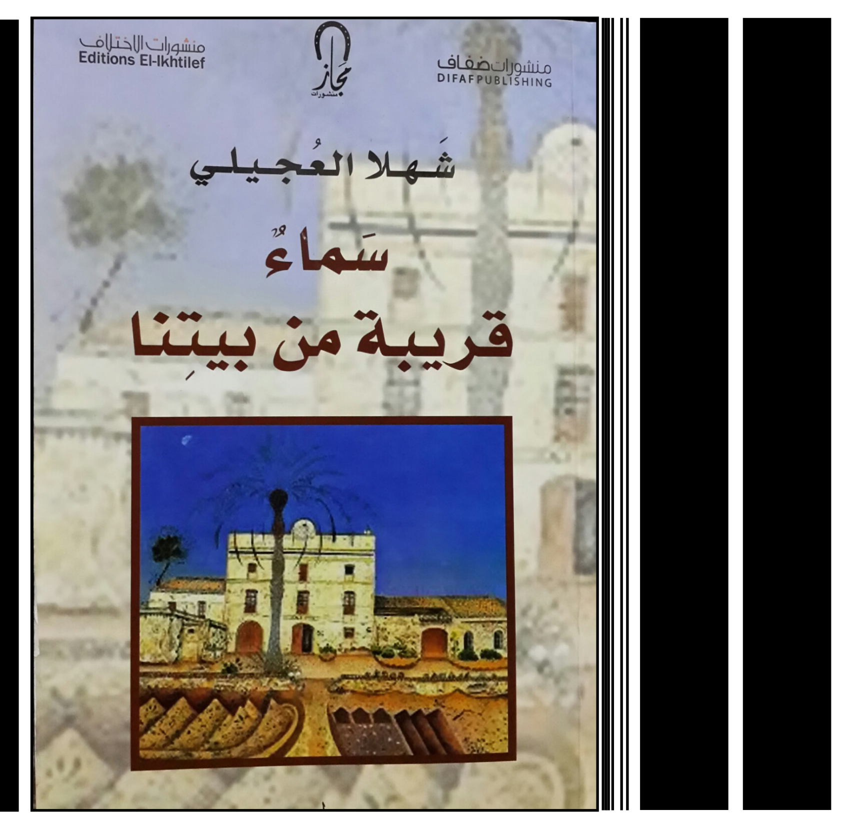
- الدكتور محمد عباس نور الدين/التنشئة الاجتماعية للطفل/المعرفة للجميع ع١/ منشورات رمسيس ١٩٩٨
- د.خليل ميخائيل معوض/ علم النفس الاجتماعي/ دار النشر المغربية ١٩٨٢
- مشيل توماسللو/الثقافة والمعرفة البشرية / عالم المعرفة ع ٣٢٨/ يونيو ٢٠٠٦
- فيرجينيا هيلد/أخلاق العناية/عالم المعرفة ع٣٥٦/أكتوبر ٢٠٠٨
- د. أحمد زايد/سيكولوجية العلاقات بين الجماعات/عالم المعرفة ع٣٢٦/أبريل٢٠٠٦
- د. يزيد عيسى السورطي/السلطوية في التربية العربية / عالم المعرفة ع ٣٦٢/ أبريل٢٠٠٩
- الدكتور عبد الحسين بيرم/في صحة الطفل/ الموسوعة الصغيرة ع٦٣/منشورات دارالجاحظ للنشر ١٩٨٠
- م. بتودينيكين/ صحة الأطفال/ دارمير للطباعة والنشر/ موسكو ١٩٧٣
- محمد حمدي/ المداخل التربوية للتعليم بالكفايات/ إفريقيا الشرق ٢٠٠٧







بقلم:
نادر رزق
كاتب وباحث أردني



لَيْسَ من قبيل المصادفة أن تختار الروائية والناقدة السورية د. شهلا العجيلي عام ١٩٤٧ فاتحة استدعاءاتها الزمنية التي ستتقن مداوراتها ببراعة عبر ٣٤٢ صفحة في روايتها الأخيرة «سماء قريبة من بيتنا»، الصادرة عن منشورات ضفاف، ومنشورات الاختلاف، ومنشورات مجاز؛ ففي ذلك العام شهدت سورية انتخاباتها التشريعية الأولى بعد جلاء الاحتلال الفرنسي؛ بداية آمال كبيرة بوطن جديد.. الحكومة استحدثت دار الإذاعة، وافتتحت معهد الموسيقى التابع لها، واستقدمت من حلب الشيخ عمر البطش، ليدرس في المعهد فن الموشحات. والسيدة «شهيرة الحفار» والدة «ناصر العامري» لم تكن آنذاك قد جاوزت الخامسة، وهي تصدح بإيقاع الطفولة بعد أن تسترق السمع لغناء صديق والدها.

فجأة تُشتتُ العجيلي حلمَ «ليالي الأنس» تلك في انعطافة زمكانية صادمة بمونولوج داخلي لـ«جمان بدران» راوية الحكاية بعد ختم جواز سفرها في مطار إسطنبول قادمة من تونس «نحن السوريون ربما لنا حكايتنا المختلفة.. فبمجرد مرورنا من الكوة الأخيرة لأي موظف جوازات، نكون قد استلمنا صك ولادة جديدة، يعلن أننا لسنا مطلوبين لأية جهة أمنية وطنية أو دولية.. بسبب تشابه الأسماء على أقل تقدير».

على مدى ١٠ فصول (ليالي الأنس، محطة بغداد النوتوراكي، قصر البنات، سليل كرملهايم، ممرات ضيقة، أحلام البرتقال، روليت روسي، ملح القراصنة، فارس قلعة يوركشاير، كاميكازي) تنساب بهذه الروح أحداث هذه التغريبة السورية/ العربية التي استعارت لها الكاتبة أحداثاً من حياتها ومن الواقع الذي عايشته أو عرفته في حلب والرقة، لتتقاطع معظم خيوطها عبر عشرات الشخصيات في عمان مروراً بكاليفورنيا وبرلين، وبلغراد، ومومباسا، وهانوي، وبغداد، ودمشق، واللدّ، وحيفا، ويافا، واليمن وإيطاليا وعُمان، وكابول.

في رحلة العودة إلى عمّان، تبدأ قصة الحب بين «ناصر» المطلق الخمسيني فلسطيني الأصل القادم من أمريكا ليحضر جنازة أمه الحلبية و«جمان» دكتورة الأنثروبولوجيا الثقافية السورية المقيمة في الأردن التي تعمل في مؤسسة «تضامن» الهولندية.. اكتشفت أنه يجمع بينهما تاريخ «مكان» مشترك منذ طفولتها عندما كان هو في حلب مع أمه، والآن يشتركان في هذا «اللجوء». إلا أنه كان يمثل لها بطريقة ما مرحلة لا تريد بلوغها أو تفكر أنها ستبلغها؛ «أنا ذاهب إلى







«سماء قريبة من بيتنا»..
البلاد البعيدة الآن هنا

فلسطين، وطني، لكن النتيجة أنني عدلت عن الأمر، ويبدو أن اعتيادي على ألا أكون هناك، جعل من رغبتي في الذهاب غير كافية.. ربما هي المرة الأولى التي أصرح فيها بأن مدينتي هي المكان الذي أعيش فيه بكرامة، وأنال أماناً غير مشروط، وأحصل على أحسن تعليم.. بالنسبة إلي ومنذ زمن طويل هذا هو الوطن». لتجيبه ببساطة في خضم نقاش لم تكن تحب أن تدخل فيه، عندما سألها أنتِ مع من إذن؟ «أنا مع بيتنا طبعاً». إلا أنها ظلت تحاول «الهروب» من مواجهة حقيقة مأساة بلدها التي لا تفتأ تلاحقها حيثما حلت، متمنية لو ظل ذلك الواقع بعيداً «حينما كنا صغاراً كانوا يقولون إن ثمة حرباً في البلاد البعيدة، وموتاً وتنكيلاً وتهجيراً ومرضاً وتدميراً وفقراً وذلاً، وكنت أعتقد تماماً أن تلك البلاد البعيدة ستبقى بعيدة، ولم يخطر لي في يوم أنها ستكون بلادي».

حضور المكان يظل طاغياً في كل تضاعيف الرواية بدءاً من عنوانها نفسه مروراً بـ«جمان» التي بدا أن حملها لاسم قرية صغيرة في أقصى شمال سورية الغربي يتجاوز حدود الصدفة، ورغم إقامتها وارتيادها أماكن راقية في موطنها الجديد إلا أن حاجز الغربة المدفوع بالحنين إلى وطنها لا يفارقها «مازالت علاقتي بالأمكنة هنا محدودة ومرتبكة، كان لي في حلب مكاني الخاص.. لا مطاعم الريتز ولا مقاهي الشانزليزيه.. تساوي الجلسة على تيراس أوتيل بارون.. في قلب مدينة حلب»..

وعبر تقاطع حكايات شخصيات عديدة وغالباً متنافرة تحاول «سماء قريبة من بيتنا» أن تنسج لوحة ما جرى وكيف جرى ولماذا جرى؟ وهي شخصيات طغت عليها البرجوازية، .. كأن صاحبة «سجاد عجمي» تريد أن تقول إنهم طوق النجاة ومكمن الغرق في الوقت نفسه..

في هذا السياق نتعرف على سامي، حب جمان الأول الذي لم يكتمل «لأنه كان طيباً ولبقاً وقابلاً للتنبؤ.. لا يقرأ وبلا هواية».. وطارق صديقه الحميم الذي طالما أوقعه منذ زمالة المدرسة في المشاكل بسبب مروءته الزائدة معه، درس مثله الهندسة وبعد التخرج من الجامعة عملا معاً في المحطة الحرارية، وكانت لهما فرصة متكافئة لرئاسة أحد الأقسام. مع بدء الاضطرابات في سورية وشى طارق بـ«صديق الطفولة» بشأن تأجيله خدمة العلم ليتسبب بالتحاقه بالجيش النظامي رغماً عنه، كان طارق عضواً عاملاً لامعاً في الفرقة الحزبية لكليته عندما كان طالباً، وكان يطمح أن يصبح أمين فرع





على مدى ١٠ فصول تنساب بهذه الروح أحداث هذه التغريبة السورية/ العربية التي استعارت لها الكاتبة أحداثاً من حياتها ومن الواقع الذي عايشته أو عرفته في حلب والرقة

الحزب في محافظته، مع تصاعد الأحداث صار يظهر على الفضائيات ناطقاً رسمياً باسم تحالف الثورة يندد بديكتاتورية النظام، ويبشر بانتصار التغيير الجديد بعد أن ظهرت عليه علامات الثراء، سامي قتل في مواجهة مسلحة مع الجيش الحر، اكتشفت جمان بعد أن هجرته أنه كان حباً حقيقياً وآمناً بعيداً عن أي ادعاءات مقلقة!

تكاد جعبة حقيبة حكايات تراجيديا الوطن لا تنتهي، تتكأ بها شهلا الجروح بلا تحفظ، مع جذور تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر، مروراً بالثمانينيات وإرهاصات أحداث حماة وأزمة السلطة مع الإخوان، ثم صعود نجم «الإرهاب» في نشرات الأخبار. العبث والانتهازية والجهل كانت الثيمة الأبرز؛ كما في قصة الجارة رئيفة الذي انتهى ولدها الأصغر «فاتح» حامل درجة الدكتوراه في الكيمياء بالتورط بمذبحة الضباط العلويين عام ١٩٨٠، أما ولدها الآخر بشار، فكان مسؤولاً كبيراً عن ترخيص المطاعم في حلب، لذلك كانت أمه غالباً لا تطبخ، إذ تأتيها الوجبات إلى البيت مجاناً! «ماتت نانا أم بشار، ولا نعرف هي مع من أو ضد من، مع فاتح أم مع بشار؟ كانت تبكي بسبب الاثنين، وتدعو للاثنين، وتطلب لهما السداد والتوفيق، والنصر على الأعداء»!

على الرغم من هذا الواقع المر، تفتح العجيلي طاقة أمل بشخصيات نقية لم تنجح ضغوط الترغيب والترهيب في تلويثها، لتغدو رمزاً للتشبث بالوطن؛ كما في شخصية والد جمان المهندس سهيل بدران خريج الولايات المتحدة زميل داعية الحقوق المدنية مارتن لوثر كنغ الذي طالما سحره بخطاباته، الذي فجع بوالده الإقطاعي الذي قضى بأزمة قلبية إثر قرارات التأميم عام ١٩٦٣. ورغم إغراءات أعماله الناجحة في الخارج لم يستطع أن يفارق «بيته» مؤثراً البقاء مع ابنتيه جود وسلمى، حتى عندما بلغت الأحداث ذروتها في مسقط رأسه الرقة بعد استيلاء «داعش» عليها وتعرضه فترة للاختطاف.

يتكرر الهاجس الخفي بعدم مواجهة الواقع المر الذي تعيشه سورية لدى جمان من خلال قصة زيارتها مرغمة - بسبب طبيعة عملها - لمخيم الزعتري للاجئين السوريين شمال الأردن، وأن تكون اللاجئة التي التقتها «مصادفة» من بين كل اللاجئين «مصرية» ساقتها الأقدار للزواج من سوري، وهي من حملت لها تلك النبوءة المشؤومة «ستصابين بمرض خطير، وإن نجوت منه فستعيشين طويلاً»..

لم تمض سوى أيام حتى اكتشفت جمان إصابتها بالسرطان في صدرها.. لتبدأ رحلة مضنية من العلاج برعت الكاتبة في الولوج لأدق تفاصيلها وتحولات نفس المريض في نظرته لذاته وللآخرين مع هذه التجربة القاسية.. «العالم ينقسم إلى فريقين فحسب؛ فريق المرضى وفريق الأصحاء، لا معايير أخرى لدي، لا ثقافية ولا مادية ولا جندرية، وأنا أحسد الجميع على صحتهم، ثم أتراجع فأغبطهم»..

أدخلها المرض عالماً آخر لم تكن تعي وجوده، رغم ثقافتها الواسعة، اكتشفت قسوة الأصحاء و«بعض» المرضى الذين بدت حكايات بعضهم كاريكاتورية بائسة، وهم يواسونها بعد شفائهم «كان ذلك منذ خمس سنوات.. نسيت الموضوع كله.. الله كريم، سيشفيكِ مثلما شفاني، وستصير الحياة أفضل، بعد شفائي تزوجت بامرأة جديدة وأنجبت أولاداً آخرين!».



على الرغم من هذا الواقع المر، تفتح العجيلي طاقة أمل بشخصيات نقية لم تنجح ضغوط الترغيب والترهيب في تلويثها لتغدو رمزاً للتشبث بالوطن

لقد فجعت أن المصابين بالمرض ليسوا سواء، وتجارب الآخرين بالشفاء قد لا تتكرر؛ لكل منهم حالة خاصة لا يقاس عليها، إلا أن المشترك بينها واحد «السرطان بطاقة إنذار أخيرة يرفعها الجسد في وجه صاحبه، قبل ذلك نبهك مرات وبطرق ألطف فانشغلت عنه، وتركته تحت سيطرة إهمالك وقسوتك، فتمرد»، ولا تخفى المعاني التي وارتها العجيلي ببراعة خلف هذه الكلمات لمأساة الواقعة السورية، بل والعربية عموماً.

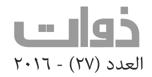
على الرغم من قسوة «الواقعية» وموارية «الرمزية» التي تطغى على أحداث الرواية، إلا أن ثمة حضوراً رومانسياً شفيفاً بقي مهيمناً في علاقة ناصر مع جمان الذي اختار عن سابق تصميم ألا يفارقها لحظة في مصابها «كأنهما في زمن الكوليرا»، كان الرجل ببساطة الذي يشبه أحبتها جميعاً «في العقل خريطة للحب، تبدأ بتجميع صور من نحب منذ ولادتنا، ونستمر في فرزها عبر تاريخنا الشخصي، وفي لحظة ما يكتمل (الكولاج) ويظهر الحبيب».

فصول «الملهاة السوداء» من الحكاية تبلغ ذروتها مع أهل جمان في الرقة؛ «داعش» تستولي على المستشفى العائد لأولاد عمها يوسف «فما نجا من تأميم الاشتراكية أخذه الإسلام الجديد»، وأختها سلمى التي عاشت ذات حبها الأول «واقعيةً سحريةً» انتهت وراء البحار، كان مصير زوجها الذي لم يتمكن من تقبل الواقع الجديد تحت حكم «الدولة الإسلامية» جثة هامدة ضمن مهاجرين غرق على سواحل إيطاليا، أما جود الصغرى والأكثر جمالاً ودلالاً، فقد «أغرمت» بعد وضعها الحجاب بجهادي أفغاني تقدم لـ«خطبتها»!

تسدل الستارة في النهاية، بعد أن تفقد جمان بحادثة الطائرة الماليزية الشهيرة صديقة علاجها «هانوي» الناجية من السرطان الذي تحدّته بالرقص وحب الحياة، فبدا لها كل شيء ممكناً، بل قدراً محتوماً بطريقة ما «الألم والموت والشفاء.. السماء هنا قريبة، قريبة جداً، ولا تحتاج إلى سلالم أو حبال». ورغم هذا الأمل إلا أنه يظل تفاؤلاً حذراً كما يشي به إسقاط «أل» التعريف عن «السماء» في عنوان الرواية.

التصدي للقضية السورية «الآن» عبر عمل أدبي مخاطرة كبيرة لأي روائي بلا شك؛ خاصة أنها ستكون محكومة بتلك النظرة المانوية الحادة: «مع» أم «ضد»؟، ولكن يُسجل لشهلا العجيلي براعة الإفلات من فخ الوقوع في هذا النوع من «المحاكمات».. بانحيازها إلى المعالجة المحايدة دون أحكام مسبقة أو حلول وعظية، كما يحسب لها إفلاتها من سطوة اللغة الشعرية التي يقع كثير من الروائيين العرب أسرى لها، وذلك من خلال أسلوب سلس يتكئ على الغنى السردي المطعم بشخصيات وأحداث واقعية أضفت جمالية ووثوقية على الرواية، فضلاً عن «حس الفكاهة» واللغة الوصفية الساحرة التي تعد من أجمل معالم هذا العمل، فتمكنت عبر ذلك كله من الإمساك بيد القارئ إلى النهاية.

يذكر أن شهلا العجيلي صدر لها روايتان أخريان (عين الهرّ) الفائزة بجائزة الدولة الأردنيّة في الآداب ٢٠٠٩، و(سجّاد عجميّ) ٢٠١٢، ولها مجموعة قصصية (المشربيّة)، إضافة إلى كتابين في النقد (مرآة الغريبة)، و(الخصوصيّة الثقافيّة في الرواية العربيّة)، وعدد من الأبحاث المحكّمة، وهي حالياً أستاذة الأدب العربيّ الحديث بالجامعة الأمريكيّة في الأردن.





يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية



صدر حديثا عن «دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع» بلبنان، كتاب جديد للباحث المغربي يوسف بن عدي تحت عنوان «محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية»، يتناول بالدرس والتحليل فكر وطروحات المفكر المغربي الراحل محمد عزيز الحبابي، مؤسس مذهب الشخصانية الإسلامية الذي يعود له الفضل في استئناف الفعل الفلسفي بالمغرب.

ركز محمد عزيز الحبابي في مؤلفاته الفلسفية على محور الاتحاد الفكري الإنساني للعالمين العربي والإسلامي من جهة، والغربي من جهة أخرى، كما ألف في الشعر والخيال وتداول قضايا كثيرة في الفلسفة والأدب، وساهم بشكل كبير في تأسيس اتحاد الكتاب العرب بالمغرب العربي و«مجلة آفاق». تُرجمت بعض أعماله إلى أكثر من ٣٠ لغة، خاصة مؤلفه «الشخصانية الإسلامية»، الصادر سنة ١٩٦٤ باللغة الفرنسية بعنوان «Le Personnalisme Musulman»، وكتابه «عالم الغد: تحديات العالم الثالث».

وفي تقديمه لهذا الكتاب، يقول الباحث المغربي إنه «في ظلّ الثورات العربية، انتعش التفكير في الفلسفة الغدوية الجديدة؛ إذ إن استعادة الإنسان العربي والمسلم كرامتَه وهويّتَه تستلزم منه التفكير، أيضاً، في عالم الغد، عالماً ديمقراطياً، عالماً مليئاً بالتفاؤل، والسعادة، والعدل، والحرية. لهذا استطاعت الشخصانية الواقعية والغدوية لمحمد



عزيـز الحبـابي أن تنبعـث مـن الرمـاد في الفكـر العـربي المعـاصر».

ويشـير بـن عـدي إلى أن الكتابـة لـدى الفيلسـوف والمفكـر المغـربي الراحـل محمـد عزيـز الحبـابي، توزّعـت بـين الإنتـاج الفلسـفي، والتأليـف الـروائي والقصصـي والشـعري، وكان حضـوره، مفكـراً وأديبـاً، في المشـاريع الفكريـة العربيـة المعـاصرة حضـوراً بـارزاً، وهـو صاحـب الفضـل في استئناف الفعـل الفلسـفي، مـن خـلال نقـده جميـع أشـكال التقليـد، والجمـود، ومناهضتـه كلّ أنـواع الاسـتلاب والتضليـل.

رأى الحبـابي أنّ الإنسـان هـو الشـخص الـذي يمتلـك القـدرة عـلى التفاعـل مـع الآخريـن، والتشـخص معهـم؛ بـل والاندمـاج؛ إذ لا وجـود لــــ «الأنـا» في فكـر الحبـابي، ألا وهـي في دائـرة الــــ «نحـن» والجماعـة والمجتمـع. وقـد كانـت الشـخصانية الواقعيـة تنطلـق مـن ضـرورة اسـترجاع الكائـن شـخصيتّه وكينونتـه، مـن خـلال تفاعلاتـه مـع الآخريـن والعالـم. وهـذه المنطلقـات هـي أسـاس الفلسـفة الغدويـة الجديـدة؛ الـتي سـارع المفكـر الراحـل الحبـابي، مـن خلالهـا، إلى فتـح الأمـل بالمسـتقبل، والتفـاؤل بالغـد، بعـد المعاناة والشـقاء جـرّاء الاسـتعمار الغاشـم، والغـزو الغـادر؛ الـذي خلّـف جملـة مـن الإحباطـات، والقلـق النفسـي، والارتبـاك الفكـري.

ويوسـف بـن عـدي، باحـث مغـربي في مجـال الفكـر الفلسـفي العـربي، يشـغل أسـتاذا لمـادة الفلسـفة بالتعليـم الثانـوي، لـه مجموعـة مـن المقـالات والدراسـات المنشـورة، صـدر له كتـاب بعنوان «مسـاءلة النـص الفلسـفي المغـربي المعـاصر»، وكتـاب «أسـئلة التنويـر والعقلانيـة في الفكـر العـربي المعـاصر»، وكتـاب «قـراءات في التجـارب الفكريـة العربيـة المعـاصرة: رهانـات وآفـاق».

أعلام تجديد الفكر الديني: الجزء الأول

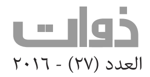


ما التجديـد؟ ألـه شروط ومرتكـزات؟ مـا رهاناتـه؟ مـا المقاييـس الموضوعيـة الـتي ينبغـي اعتمادهـا في تمييـز المجـدد في الفكـر الديـني مـن غـير المجـدد؟ عـلى أي أسـاس حـدد أعـلام التجديـد في الفكـر الديـني؟ ومـتى كانـت بدايـات التجديـد في الفكـر الإسـلامي؟ ومـا العلاقـة بـين مفهـوم التجـدد والمفاهيـم المجـاورة لـه، أو المتقاطعـة معـه، مثـل (التحديـث)، و(النقـد) و(المراجعـة) و(الإصـلاح)؟ ومـا المناهـج الموظفـة في تجديـد الفكـر الإسـلامي؟ ومـا طبيعـة قضايـا التجديـد؟

هـذه مجموعـة مـن الأسـئلة، الـتي يحـاول الجـزء الأول مـن هـذا الكتـاب الجمـاعي المعنـون بــ «أعـلام تجديـد الفكـر الديـني»، الصـادر ضمـن سلسـلة «المشـاريع البحثيـة»، عـن «دار مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر والتوزيـع» بلبنـان، والـذي أشرف عليـه الباحـث التونـسي الدكتـور بسـام الجمـل.

ويقـدم الجـزء الأول مـن هـذا الكتـاب الجمـاعي، مقاربـة نقديـة لمحـاولات التجديـد في الفكـر الإسـلامي، حيـث تـم اختيـار عـدد مـن مفكـري الإسـلام؛ الذيـن سـاهموا، بدرجـات متفاوتـة، في تجديـد الفكـر الديـني عامـة، والفكـر الإسـلامي خاصـة، وكانـوا مـن أولئـك الذيـن سـعوا إلى تقديـم قـراءة جديـدة من داخـل التراث الديـني الإسـلامي، ودعـوا إلى مراجعتـه، ومسـاءلته بـروح نقديـة دون مواقـف مسـبقة منـه، مهمـا كان مضمونهـا، ومبرراتهـا.

لقـد حـدد الحيـز الزمـني للمجدديـن مـن بدايـات القـرن العشريـن إلى منتصـف العقـد الثـاني مـن القـرن

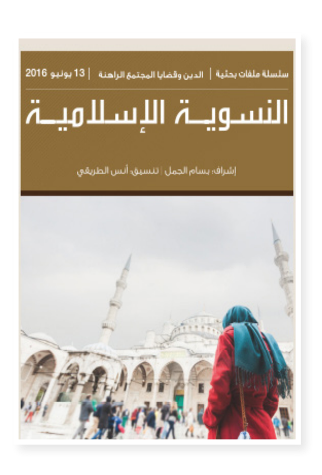


الحادي والعشرين. أضف إلى ذلك اختيار أعلام، ينتمون إلى بقاع شتى من العالم العربي، والإسلامي، ومن غيره؛ ولذلك انتسب هؤلاء المجددون إلى عدد من البلدان: مصر، والسودان، والمغرب، وتونس، وفلسطين، وسورية، والهند، والعراق، ولبنان، وإيران... إلخ.

يقصد من تأليف هذا الكتاب أن يوفر للباحثين الشباب، وللطلبة المهتمين بالفكر الديني، ولعموم أهل الفكر والثقافة، مرجعا علميا يعرفهم بأبرز أعلام تجديد الفكر الديني، وأهم مفكري الإسلام الجدد.

ويضم هذا الكتاب كلا من المفكرين المجددين: محمود محمد طه، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وأصغر علي إنجنير، وحين حنفي، ومحمد شحرور، وفهمي جدعان، وعبد المجيد الشرفي، واحميدة النيفر، وطه عبد الرحمان، ثم وائل حلاق.

النسوية الإسلامية



صدر حديثا عن «دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع» بلبنان، ملف بحثي جديد ضمن سلسلة «الدين وقضايا المجتمع الراهنة»، تحت عنوان «النسوية الإسلامية»، أشرف عليه الباحث التونسي الدكتور بسام الجمل، وقام بتنسيقه الباحث التونسي أنس الطريقي، وحاولت المساهمات فيه تسليط الضوء على قضية النسوية الإسلامية.

ويضم هذا الملف البحثي، مقالات وبحوثاً وترجمات وقراءات في كتب، سعت إلى التعريف بهذا الفرع البحثي والنضالي المعاصر في العالم العربيّ والإسلاميّ، بأبرز أعلامه وقضاياه وشواغله وحدوده، أولها مقال الكاتبة والناقدة المغربيّة زهور كرّام بعنوان «النسائي والاشتغال الأدبي»، الذي تطرح فيه مسألة النسويّة ووضعنا العربي والإسلاميّ الرّاهن، وكيفية ولوجها إلى البحث الأكاديمي، خاصّة إلى مجال الأدب.

وفي المقال الثاني، العنون بـ«النسوية الإسلامية: مشاغلها وحدودها»، اختارت الباحثة التونسيّة وفاء الدريسي دراسة هذا الفكر النّسوي الإسلاميّ بوصفه فرعاً من التيّار العالمي النسوي الذي ظهر في القرن العشرين، فعرّفته ورفعت الخلط بينه وبين سائر تيّارات النسويّة. أمّا الباحثة المصريّة نورهان عبد الوهاب، فقد نقدت النسويّة الإسلاميّة في مقالها المعنون بـ«النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع»، ولكن من منظور اعتبارها محاولة من الفكر العربيّ للتعرّف على قضاياه من خلال الآخر الغربيّ.

ومـن جهتهـا، اهتمـت الأسـتاذة التونسـيّة زهيّـة جويـرو بالمقارنـة بـين الدراسـات الدينيّـة النسـويّة في المجالـين المسـيحيّ والإسـلاميّ في الموجـة النسـويّة الثانيـة، ورصـدت مـا يفـرّق بينهمـا، واعتمـدت في ذلـك عـلى مرجعـين أساسـيّين في الموضـوع. كمـا قامـت الباحثـة التونسـية هاجـر المنصـوري بتقويـم إحـدى المؤسّسـات الرائـدة في الاهتمـام بقضايـا النـوع في تونـس والعالـم العـربيّ، وهـي مؤسّسـة مركـز الدّراسـات والتّوثيـق والإعـلام حـول المـرأة (١٩٩٠)، المتفـرّع عـن وزارة المـرأة، وذلـك لأهميّـة دوره في صياغـة الخطـاب حـول المرأة وفـق منهـج علمـي يسـتثمر حقل الدّراسـات النّسـويّة ومقاربتهـا في النّـوع الاجتماعـي، ويقطـع مـع الخطابـات الكلاسـيّكيّة في دراسـتها للمـرأة وقضاياهـا.

وانطلقـت الباحثـة التونسـية عفـاف مطـيراوي في مسـاهمتها في هـذا الملـف البحـثي، مـن مخاوفهـا ممّـا عـاد إلى السّـطح مجـدّداً في تونـس، مـن خطابـات محافظـة حـول المـرأة كان يتوقّـع أنّهـا طويـت منـذ زمـن بعيـد، لتواجههـا بأصالـة الحركـة النسـويّة في تونـس، ممّـا حملهـا عـلى العـودة إلى جذورهـا في القـرن التاسـع عـشر، صعـوداً معـه في التاريـخ إلى القـرن الحـادي والعشريـن.

وفي قسـم الترجمـة، تـولّى الباحثـان عبـد الـرزّاق القلسـي، ومحمّـد فـوزي بـن عمّـار، تعريـب مقالـين مـن اللّغـة الفرنسـيّة مختصّـين في دراسـة الموضـوع، بينمـا قـرأت الباحثتـان زينـب التوجـاني، والمغربيّـة إكـرام عدنـني كتابـين ممثّلـين لهـذا الاختصـاص، الأوّل لزهيّـة جويـرو تحـت عنـوان «الـوأد الجديـد»، والثـاني لألفـة يوسـف، وعنوانـه «ناقصـات عقـل وديـن».

أمّـا في قسـم الحـوارات، فقـد حـاور الباحـث التونـسي عيـسى الجابـلي إحـدى الممثّـلات لهـذا التيّـار، وهـي الباحثـة السوسـيولوجية المغربيّـة أسـماء بنعـدادة.

التراث الأثري العربي فقد ٤٠ ٪ من قيمته

أكد الدكتور محمد الكحلاوي، الأمين العام لاتحاد الآثاريين العرب، أن التراث الأثري العربي فقد في السنوات الثلاث الأخيرة أكثر من ٤٠٪ من قيمته، سواء في مصر أو سوريا أو ليبيا أو اليمن، وذلك بسبب عوامل كثيرة منها التدمير بالقذائف والبراميل المتفجرة، والانفلات الأمني، والسرقات، ودعاوى التطرف.

وأشار الكحلاوي، في محاضرة أخيرة له بمقر اتحاد الآثاريين العرب (تأسس عام ١٩٩٧ ومقره القاهرة)، إلى أن المواقع الأثرية في تدمر وحمص وحلب بسوريا حدث لها تدمير كامل، كما تعرضت آثار مدينة حلب المسجلة في قائمة التراث العالمي، لكارثة لم يعد يصلح معها ترميم.

ونبه الكحلاوي إلى أن الأمر في سوريا «تجاوز حدود الكارثة، فقد سقطت الهوية، كما سقطت الأرض والإنسان والحجر، بشكل غير مسبوق في تاريخ أمتنا»، قائلا: «نحن في اتحاد الآثاريين العرب نرى الكارثة تحيق بتراث الأمة الإسلامي والعربي في العراق وسوريا ومصر وليبيا واليمن ولبنان عموما، وفي فلسطين والقدس على وجه الخصوص».

وأضاف الكحلاوي أن «التراث أصبح يدفع فاتورة باهظة من جراء الاحتلال الأجنبي، والاحتراب الأهلي، والصراعات السياسية والانفلات الأمني ودعاوى التطرف، ويؤسفني أن أقول إن هوية أمتنا

التراثيـة دخلـت بالفعـل في مرحلـة الخطـر والتهديـد بالتبديـد والنهـب والذوبـان».

وذكـر أن «الكيـان الصهيـوني يتعامـل مـع الـتراث العـربي في القـدس الشريـف بمنهجيـة، وهـو يقـوم بالحفريـات تحـت المسـجد الأقـصى، ويسـتطيع أن يدمـره بالكامـل. لكـن مـا يحـدث الآن عـلى يـد العـرب أنفسـهم مـن تدمـير لتراثهـم وآثارهـم، يفـوق مـا يقـوم بـه الكيـان الصهيـوني!».

وحـذر الكحـلاوي مـن أن «إسرائيـل» سـتقضي تمامـا عـلى آثـار القـدس العربيـة، وضرب مثـالا بالسـور العـازل، فهـو بجانـب التعامـل معـه عـلى أنـه جـدار عنـصري، يجـب النظـر إليـه أيضـا، باعتبـاره كارثـة عـلى الآثـار العربيـة في فلسـطين، لأنـه يعطـي لإسرائيـل عـشرة آلاف موقـع أثـري، ويعطـي أصحـاب الأرض ٣٣٠ موقعـا فقـط.

ونبـه إلى أن «الكيـان الصهيـوني» يسـتطيع تزويـر التاريـخ وزرع آثـار لـم تكـن موجـودة في المواقـع الأثريـة الـتي اسـتولى عليهـا، فتخـرج أجيـال العـرب القادمـة تبحـث عـن آثارهـا فـلا تجدهـا؛ لأنـه تمـت إزالـة تاريـخ وإحـلال تاريـخ آخـر محلـه. وأكـد أن «إسرائيـل» لا يوجـد لهـا أثـر واحـد عـلى أرض العـرب، فضـلا عـن أرض فلسـطين، وكل المواقـع الأثريـة الـتي سـجلتها إنمـا سـجلتها وهـي دولـة احتـلال؛ أي بالتزويـر، لكنهـا بعـد حـرب ١٩٦٧ تقـوم بسياسـة «الآثـار التوراتيـة»؛ أي البحـث عـن أي شيء ذكرتـه التـوراة!

وطالـب الكحـلاوي بإطـلاق حملـة إعلاميـة مكثفـة يوظـف فيهـا متخصصـو التاريـخ والآثـار والجغرافيـا لكشـف النقـاب عـن صهينـة القـدس، والمخاطـر المحدقـة بهـا، والمخطـط الـدولي لتغيير ملامـح هـذه المدينـة العربيـة المقدسـة.

الألكسو تدين تدمير الحضارة الإنسانية

أعربـت المنظمـة العربيـة للتربيـة والثقافـة والعلـوم «الألكسـو» عـن بالـغ قلقهـا إزاء تزايـد الانتهـاكات وعمليـات التخريـب المتعمـدة، وتواصـل الاعتـداءات الصارخـة عـلى الـتراث الأثـري والتاريخـي في المنطقـة العربيـة.

وأدانـت المنظمـة، الـتي تتخـذ مـن تونـس مقـرا دائمـا لهـا في بيـان لهـا، بشـدة «الجرائـم البشـعة المرتكبـة بحـق الحضـارة الإنسـانية مـن قبـل عصابـات إجراميـة خارجـة عـن القانـون، تهـدف إلى عـزل الشـعوب عـن تاريخهـا وتهديـد قيمهـا ومكتسـباتها»، كمـا اسـتنكرت المنظمـة، الاعتـداءات الصّارخـة الـتي طالـت مدينـة حلـب السـورية، عاصمـة الثقافـة الكونيـة، في كارثـة إنسـانية وبيئيـة هـي الأفظـع في التاريـخ المعـاصر.

وأدانـت المنظمـة، تواصـل عمليـات التدمـير الـتي تواجههـا بلـدان، مثـل فلسـطين والعـراق وسـوريا وليبيـا واليمـن،

وغيرها من المناطق التي تشهد حاليا نزاعات مسلحة، تهدّد باختفاء مدن تاريخية ومعالم ومواقع أثرية بكاملها. وعبرت عن دعمها لقرار مجلس الأمن الدولي رقم ٢١٩٩، الصادر في ١٢ فبراير (شباط) ٢٠١٥، والذي يدين تدمير التراث الثقافي، ومساندتها للتدابير الملزمة قانونيا لمكافحة الاتجار غير المشروع في الآثار والممتلكات الثقافية الخاصة بالعراق وسوريا.

وأشادت المنظمة بكل الجهود التي تبذلها المجموعة الدولية، وفي مقدمتها إيرينا بوكوفا المديرة العامة لمنظمة «اليونسكو» التي بادرت بإرسال بعثة خبراء من المنظمة في مهمّة فورية في شهر مايو (أيار) ٢٠١٦، إلى موقع التراث العالمي في مدينة تدمر بسوريا، لتقييم الأضرار التي تعرضت لها هذه المدينة، وتحديد التدابير الفورية الواجب اتخاذها دون فصل هذه المدينة عن غيرها من مواقع التراث في سوريا.

ونوه البيان، المنشور بالموقع الإلكتروني للمنظمة، بما توصّل إليه الاجتماع الدولي المنعقد في تونس خلال الفترة من ٩ إلى ١١ مايو (أيار) ٢٠١٦، من خطوات عملية لحماية مواقع التراث الثقافي في ليبيا، ومواجهة الاتجار غير المشروع بآثار هذا البلد والاعتداء على ممتلكاته الثقافية، داعيا إلى ضرورة العمل العلمي المنهجي والمستمر لتقييم الأضرار وتصنيفها وتوصيفها بشكل يقدم المعلومات الكافية لرسم خطط التدخل وتحديد أولوياته مستقبلا. وكذلك المؤتمر الدولي لخبراء التراث الثقافي المنعقد في برلين من ٢ إلى ٤ يونيو (حزيران) ٢٠١٦، الذي شدّد على ضرورة حشد الطاقات والجهود السورية والدولية في سبيل خدمة التراث السوري الثقافي، واعتبر أنه يشكل عاملا موحّدا وجامعا للسوريين، وعنصرا فاعلا وداعما للسلم والأمن المجتمعي والحفاظ على مجمل مكوّناته الغنية التي أثرت تراث البشرية الثقافي، داعيًا إلى ضرورة العمل العلمي المنهجي والمستمر، لتقييم الأضرار وتصنيفها وتوصيفها بشكل يقدم المعلومات الكافية لرسم خطط التدخل وتحديد أولوياته مستقبلا.

اليونسكو وتوظيف التراث في عملية بناء السلام

دعت إيرينا بوكوفا، المديرة العامة لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، إلى ضرورة توظيف التراث في عملية بناء السلام عبر العالم، مركزة على الحاجة «لتجديد طرق حماية ونشر التراث من أجل تفنيد دعاية الكراهية والإصرار على الطاقة الكامنة في الثقافة، لمساعدة الشعوب على الانتعاش والتعافي من جديد».

وحثت المديرة العامة لليونسكو، خلال المؤتمر المعني بالتنوع الثقافي العرضة للاعتداء، المنظم ببروكسيل يومي ٩ و١٠ يونيو (حزيران) ٢٠١٦، المشاركين في المؤتمر بضرورة «إنشاء ائتلاف واسع النطاق بين الشركاء الناشطين في مجالات ليست بالضرورة متعلقة بمجال الثقافة، وبالتالي إنشاء علاقات بين الناشطين في العمل الإنساني والأمن والثقافة»، كما دعا الخبراء المشاركون في هذا المؤتمر، الذي يدخل في إطار المساعي للتصدي للهجمات المتزايدة على التراث والتنوع الثقافي، لا سيما في كل من الشرق الأوسط وإفريقيا، التعاون والعمل يداً بيد لشجب هذا العنف وحماية التراث الثقافي، التراث الذي تتشارك جميع الشعوب في ملكيته.

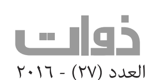
حملة متحدون مع التراث

أطلقت منظمة اليونسكو، مجموعة من المبادرات والحملات من أجل حماية التراث الثقافي الإنساني بمساهمة مجموعة من الفاعلين والخبراء، أبرزها حملة «متحدون مع التراث»، وهي حركة عالمية تهدف إلى الاحتفاء بالتراث الثقافي والتنوع الثقافي وصونهما في شتى أنحاء العالم، ودعت الجميع، إلى الوقوف في وجه التشدد والتطرف عن طريق الاحتفال بالأماكن والقطع والتقاليد الثقافية التي تجعل من عالمنا عالماً غنياً ينبض بالحياة.

وأقامت اليونسكو بهذه المناسبة، مسابقة «متحدون مع التراث» في إطار «صورة وقصة» في عام ٢٠١٥، وشارك فيها ما يربو على ألف متنافس من جميع أرجاء العالم. ومن خلال هذه المسابقة، التي نُظّمت عن طريق «الفيسبوك» و«إنستاغرام»، طُلب من المشتركين أن يرسلوا ما جادت به أفكارهم من صور للتراث الثقافي، وأن يشرحوا السبب الذي من أجله تتسم هذه الصور بأهمية بالنسبة إليهم. وقد أفضى الإقبال الساحق للمشتركين في هذه المسابقة إلى صعوبة التحكيم إلى حد كبير، غير أن حصر الخيار بين ما لا يتجاوز عشرين متسابقاً أدى إلى اختيار الفائز من بينهم. وكان الفائز هو المصري محمد عبد الجواد، الذي قدم صورة تُبين رقصات الاحتفالات الشعبية بالموالد في مصر، والتي تبرز الدور القوي للتراث في حياة المجتمعات المحلية.

مبادرة المرصد السوري للتراث

تعمل اليونسكو على خلق مجموعة من المبادرات من أجل تحذير المجتمع الدولي من المخاطر التي يتعرض لها التراث الثقافي في سوريا في ظلّ النزاع المسلّح، وكذا التخفيف من حدّة مخاطر تدمير هذا التراث السوري الغني والفريد من نوعه. وفي هذا الإطار، قامت اليونسكو بتدريب خمسة مهندسين سوريين على التوثيق الثلاثي الأبعاد، وتدريب ثلاثة وعشرين خبيراً سورياً حول المحافظة على التراث الثقافي المبني في سوريا، والسعي إلى إنشاء مناطق ثقافية محمية في سوريا



والعـراق، وتنظيـم اجتماعـات وأنشـطة تدريبيـة في بـيروت لمكافحـة النهـب والاتجـار غـير المـشروع بالآثـار السـورية، وإنشـاء المرصـد السـوري لصـون الـتراث الثقـافي.

وبالنظـر إلى هـذا المرصـد في موقـع اليونسـكو، يتبـين حجم الأضرار والخسـائر الـتي تعـرّض لهـا الـتراث الأثـري، الحضري والمعمـاري في سـوريا، حيـث أضرّ الـنزاع بمواقـع الـتراث العالمـي السـتة في سـوريا وأحـد عـشر موقعـا عـلى قائمـة أوليـة لها.

وقـد بين المرصـد في تقييمـه للأضرار، أن ممتلـكات الـتراث العالمـي السـوري تسـتخدم لأهـداف عسـكريّة، وهـي عرضة للقصـف والتفجـير المتعمّديـن، وللتنقيـب غـير المـشروع الواسـع النطـاق، وللدمـار المقصـود، والبنـاء غـير المـشروع، والاحتـلال البـشري المؤقّـت. وبسـبب الـنزاع القائـم، تجدر الإشـارة إلى أنّ تقييم الأضرار والدمـار الـذي لحـق بالممتلـكات الثقافيّـة أمـر لـم تتحقـق اليونسـكو منـه، لأنها لـم تتمكّـن مـن إرسـال بعثـة تقييـم ميدانيّـة. أمـا المعلومـات المتوفّـرة، فتـأتي مـن الـشركاء والخـبراء، ومـن صـور السـواتل لبعـض المواقـع عـلى سـاتل: UNOSAT- UNITAR.

ترقبوا

في العدد القادم

«واقع الأمية في الوطن العربي»

